Dott. HARALD HÖFFDING

Prof. nell'Università di Kopenhagen.

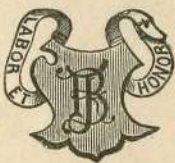
STORIA

DELLA

FILOSOFIA MODERNA

Esposizione della storia della Filosofia
dalla fine del Rinascimento fino ai giorni nostri

TRADUZIONE DAL TEDESCO DEL PROF. P. MARTINETTI

Volume primo.

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

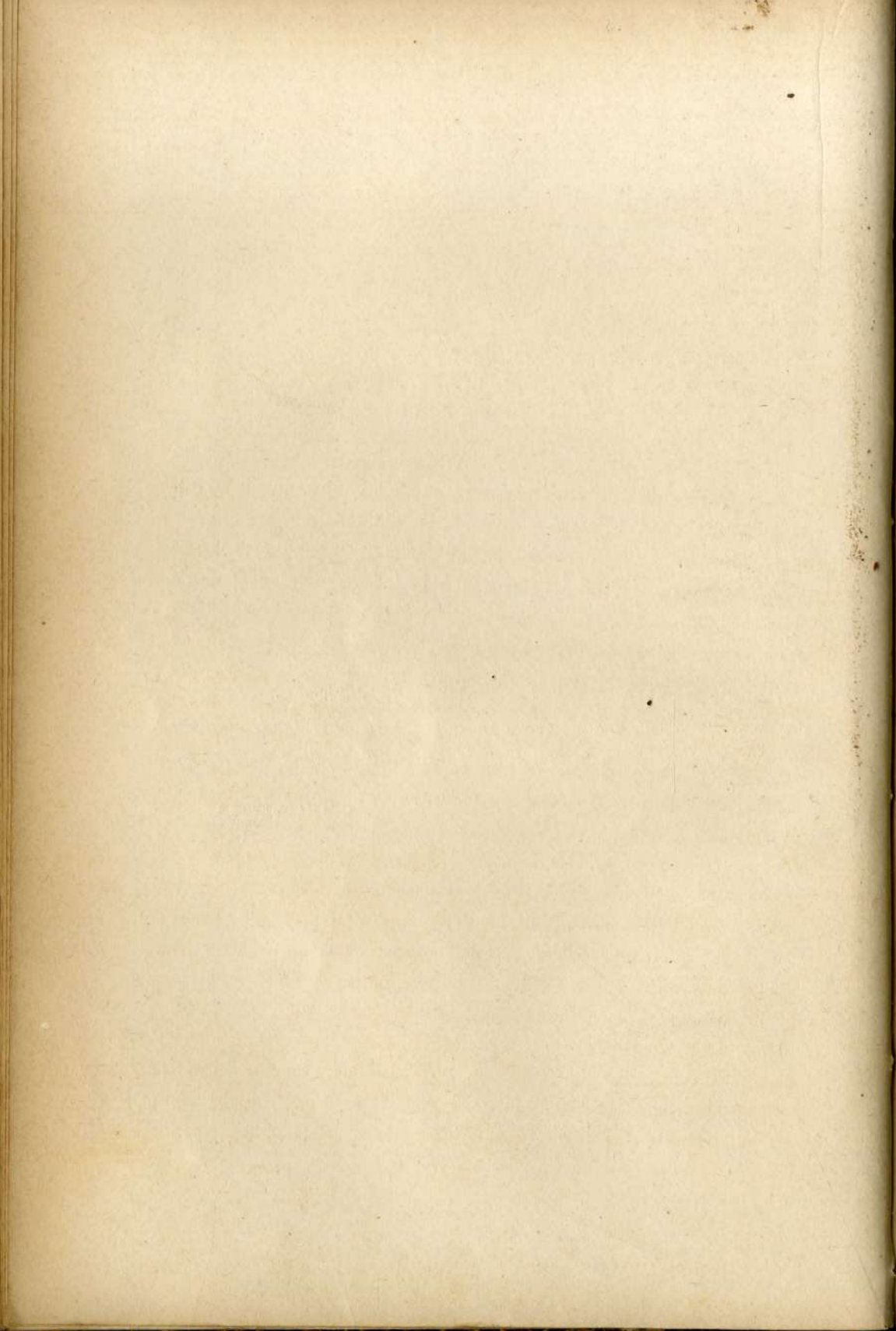
MILANO Corso Vittorio Em., 21. — ROMA Corso Umberto I, 216-17. — FIRENZE (F. Lumachi succ.).

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.

Deposito per Napoli e Provincia: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA - NAPOLI

1906

*L'opera dell'*Höffding *che qui appare in veste italiana non ha bisogno di presentazione. L'ampiezza delle informazioni, il felice ordinamento della materia, la chiarezza dell'esposizione fanno di essa una delle migliori opere di questo genere: adatta così a colui che voglia semplicemente orientarsi nella storia del pensiero dell'età moderna, come a colui che voglia farne il punto di partenza di studî più minuti e profondi. Per il lettore italiano presenta poi un particolare interesse l'estensione data alla filosofia del Rinascimento, il vero secolo d'oro della filosofia italiana, che da sola occupa un terzo del primo volume. È stato mio studio nella traduzione di accostarmi il più che fosse possibile alla felice chiarezza che essa possiede nella sua veste tedesca e nello stesso tempo di attenermi con fedeltà scrupolosa all'originale. La presente traduzione è in tutto conforme alla traduzione tedesca pubblicata, con la collaborazione dell'Autore, da* F. Bendixen.

Il Traduttore.

INTRODUZIONE

All'apparire di una nuova esposizione di un importante periodo della storia della filosofia è naturale che si chieda quale concezione filosofica l'autore ha preso per fondamento e quale significato e quale valore egli attribuisce alla storia della filosofia. A questo riguardo io debbo rispondere che gli studî, i quali ebbero il loro momentaneo coronamento nella pubblicazione di quest'opera, miravano appunto ad una specie di orientamento intorno alla questione, che cosa sia propriamente la filosofia. Come noi impariamo a conoscere un uomo dalla sua biografia, così noi dobbiamo anche essere in grado di conoscere una scienza dalla sua storia. Ed è tanto più naturale il tentare questa via, in quanto l'esperienza ci mostra come nel campo della filosofia ci troviamo sempre di fronte ad opinioni controverse, così che non si può indicare alcuna esposizione filosofica della quale si possa dire che essa dia un concetto esauriente della filosofia. Sarà dunque naturale l'impiegare qui, come nel campo della religione, il metodo comparativo. La storia della filosofia ci dà la storia dei tentativi individuali, per mezzo di cui i filosofi hanno tentato la soluzione degli ultimi problemi della conoscenza e della vita. Essa avrà quindi per principal risultato di mettere in luce quali problemi tratti la filosofia, come questi problemi vengano posti nelle diverse età e quali siano gli antecedenti onde sono state determinate le diverse posizioni

dei problemi e le loro diverse soluzioni. Se si potrà raggiungere, anche solo approssimativamente, tale risultato, lo studio della storia della filosofia non sarà di lieve importanza per le ulteriori ricerche filosofiche.

Le ricerche intorno alla storia della filosofia moderna, che con quest'opera ho intrapreso, mi hanno confermato nell'opinione a cui già ero pervenuto per altre vie: che, cioè, l'indagine filosofica si aggira intorno a quattro problemi principali. L'intelligenza del libro potrà forse venir chiarita quando questi quattro problemi vengano qui in tutta brevità caratterizzati.

1° Il problema della conoscenza (il problema logico). Per quanto le singole scienze possano essere diverse riguardo all'oggetto ed al metodo, uno solo è tuttavia il loro strumento: il pensiero umano. Ogni qualvolta esse formano un concetto, pronunciano un giudizio, deducono una conclusione, esse presuppongono le forme ed i principî generali del pensiero. Di qui appare la possibilità di una speciale disciplina che esamini le forme in cui si muove il pensiero, ed i principî che, secondo la natura sua, esso può prendere per fondamento, qualunque possa esserne l'oggetto. Questa disciplina, *la logica formale*, non tratta pertanto che una parte del problema della conoscenza. Quelle forme e quei principî non conducono oltre il pensiero stesso, ma rendono solo possibile a questo di procedere coerentemente a sè stesso. Ogni qualvolta essi vengono applicati a fenomeni dati, che il nostro pensiero non ha creati, ma che deve ricevere così come essi si presentano, sorge la domanda, con qual diritto avvenga quest'applicazione, con qual diritto noi accettiamo che non soltanto il nostro pensiero, ma anche l'esistenza che si estrinseca nei fenomeni dati sia conseguente e si accordi con se stessa. Con ciò si dimostra la possibilità di una disciplina che esamini le condizioni della conoscenza dell'essere ed i limiti di questa conoscenza. Tale disciplina è la *teoria della conoscenza*.

2° Il problema dell'esistenza (il problema cosmologico) nasce dalla questione, quale natura noi dobbiamo attribuire all'essere di cui anche noi siamo parti, quando ci facciamo a trarre le ul-

time conseguenze da tutto ciò che sappiamo e da tutto ciò che mediante le ipotesi più verosimili possiamo congetturare. Noi chiamiamo questo il problema cosmologico (da κόσμος mondo e λόγος dottrina), poichè esso conduce ad esaminare le varie ipotesi che si presentano al pensiero quando questo cerca di fondere i dati dell'esperienza in una concezione generale del mondo o quando tenta di costruirla per l'ardita via della speculazione. I varî sistemi filosofici sono tentativi in questa direzione, tentativi il cui valore dipende dalla estensione e dall'importanza delle esperienze poste a fondamento e dalla maggiore o minor conseguenza e capacità di combinazione che vengono alla luce nella costruzione.

3º Il problema dell'estimazione (il problema etico-religioso) nasce da ciò, che noi di fronte all'esistenza non ci manteniamo soltanto nell'attitudine di colui che contempla e comprende, ma proviamo anche delle modificazioni affettive, onde siamo tratti a pronunziare giudizî che ne riconoscono o ne negano il valore. Di speciale importanza sono i giudizî che noi pronunciamo sulle azioni umane, sulle nostre come su quelle degli altri uomini. Ogni giudizio di tale specie si fonda — come ogni conoscere ed ogni intendere — su certe presupposizioni che si tratta appunto di mettere in luce e di precisare. Questo è l'oggetto del problema etico. Se l'estimazione non riguarda soltanto le azioni e le disposizioni umane, ma l'esistenza, l'insieme della vita, ne sorge il problema religioso, il quale conduce specialmente all'esame del rapporto fra gli ideali etici e l'esistenza reale, cosicchè esso può considerarsi come una combinazione del problema cosmologico con quello etico.

4º Il problema della coscienza (il problema psicologico). Per quel che concerne tutti e tre i problemi sovraccennati, è manifesto che la loro trattazione presuppone la conoscenza empirica della coscienza umana. La psicologia ritrae lo svolgersi *effettivo* della conoscenza umana, che deve essere noto prima che si possano indagare le condizioni della *validità* della conoscenza. E poichè il rapporto fra lo spirito e la materia è un punto essenziale del pro-

blema dell'esistenza, la psicologia viene anche presupposta dalla cosmologia. Quanto poi al problema apprezzativo, la psicologia studia appunto sia la natura dei sentimenti, sia le possibilità che la vita cosciente reale offre per un ulteriore sviluppo nella direzione desiderata dall'estimazione. In conseguenza di questo stretto rapporto coi problemi filosofici, la psicologia stessa devesi considerare come una parte della filosofia e viceversa si dovrà naturalmente anche nella psicologia toccare problemi filosofici. (Vedi la mia *Psicologia*, 2ª ediz. tedesca, pp. 18, 35 ss., 71 ss., 286 ss., 360 ss.). E se anche si volesse considerare i tre primi problemi come insolubili o come sorti per una specie di malinteso, rimarrebbe ancora sempre come ultimo asilo della filosofia il problema psicologico, la questione della natura e delle leggi della vita cosciente.

Se si domanda quali sono i fattori, che, per la natura delle cose, possono avere un'influenza sulla trattazione e sulla soluzione di questi problemi, si deve porre in primo luogo la personalità del filosofo. Gli accennati problemi hanno ciò di comune che si trovano ai limiti della nostra conoscenza, dove i metodi esatti più non possono prestarci alcun aiuto; è quindi inevitabile che la personalità del pensatore determini l'indirizzo del pensiero, senza che egli ne sia consapevole. L'" equazione personale " deve avere nella filosofia un significato maggiore che non negli altri campi della scienza. Il metodo storico e comparativo perciò ha qui una speciale importanza; per mezzo di esso si può rintracciare nel modo più facile l'elemento personale. Quest'elemento personale non sempre può essere considerato a parte; la sua presenza è spesso una condizione perchè possa aver origine un problema. Vi sono pensieri che possono sorgere soltanto su di un determinato terreno psicologico. — In secondo luogo si tratta di sapere quali sono i dati presi per punto di partenza. Lo sviluppo della scienza naturale ha qui specialmente importanza per la filosofia moderna. Come si vedrà, i problemi decisivi della filosofia moderna sono appunto determinati dal sorgere della scienza moderna della natura. S'aggiungono qui ancora — specialmente per ciò che riguarda il problema del-

l'estimazione — le condizioni storiche e i movimenti spirituali in altri campi. — La proposizione e la soluzione dei problemi vengono infine determinate anche dal rigore logico con cui le poste premesse vengono affermate e svolte.

Sì la caratteristica come la critica di ogni tentativo filosofico devono sempre risalire a questi tre punti. Ai due primi di essi io annetto nella seguente esposizione l'importanza maggiore. Una inconseguenza è spesso presso un grande pensatore appunto il seguito naturale del fatto, che al suo genio si aprivano più ordini d'idee, senza che egli fosse in grado di svilupparli così lontano da scoprirne la reciproca contraddizione. E può essere della più grande importanza il mettere in rilievo questi varî ordini d'idee. Il meglio di tutto sarebbe naturalmente l'accordo della profondità del pensiero e del rigore logico.

Il tentativo della proposizione o della soluzione di un problema può avere un duplice interesse. Primieramente si può considerare come un sintomo, come un'estrinsecazione storica di date correnti spirituali. Osservata da questo lato la storia della filosofia è una parte della storia generale della coltura. Secondariamente, esso può venir studiato in rapporto alla luce che esso ha realmente e definitivamente gettato sulla questione. Questa considerazione è più specialmente filosofica e tecnica. I due lati, dai quali si possono considerare i fatti filosofici, staranno naturalmente nei diversi casi anche nel rapporto più diverso. Talvolta anzi l'interesse storico potrà trovarsi in rapporto inverso con quello puramente filosofico.

Se io debbo ora accennare in breve in che la mia esposizione della filosofia moderna si distingue da quella che l'ha preceduta nella letteratura danese, dall'opera di Bröchner apparsa venti anni fa, io accennerò in primo luogo alla speciale importanza che io ho dato al fattore personale, ed alle relazioni con la scienza sperimentale, come pure al significato storico dei fenomeni filosofici. Ancora io debbo rilevare la cura da me posta nel mettere in luce più la posizione del problema che non la soluzione. Le solu-

zioni possono perire, mentre i problemi rimangono; altrimenti la filosofia non avrebbe avuto una vita così lunga come essa ha avuta. Finalmente vien da sè che il rinnovato studio delle fonti, e l'avér io messo a profitto la ricca letteratura degli ultimi venti anni hanno messo in una nuova luce molti fatti. Ciò malgrado, mi è caro il pensiero di continuare con questo scritto i lavori di Bröchner nel campo della storia della filosofia, ed io spero che il mio libro non verrà trovato indegno di venir dedicato alla memoria di questo nobile pensatore, la cui ammirazione per gli eroi del pensiero fu così intelligente e così profonda.

INDICE

LIBRO TERZO

I grandi sistemi.

LIBRO QUARTO

La filosofia inglese dell'esperienza.

LIBRO QUINTO

L'illuminismo francese e Rousseau.

CARATTERISTICA GENERALE

LIBRO PRIMO

LA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

LIBRO PRIMO

La filosofia del Rinascimento

1. — Il Rinascimento ed il Medioevo.

Quel periodo della vita intellettuale d'Europa che chiamasi Rinascimento distinguesi in parte per il distacco dalla servile, sconnessa e limitata concezione medioevale della vita, ed in parte per l'aprirsi dello sguardo a nuovi orizzonti e lo spiegarsi di nuove forze spirituali. Ad ogni rinascita entrano contemporaneamente in azione due fatti: lo staccarsi dall'antico e lo svolgersi di una nuova vita. Ma nella vita dello spirito umano è certamente unico il fatto, che ambo gli aspetti del passaggio ad una nuova epoca risaltino in così ricca misura come qui. In altri periodi di transizione abbiamo generalmente il sopravvento dell' uno di essi sull' altro, o della critica negativa o del nuovo contenuto positivo. Il Rinascimento ha invece questo di particolare che in esso la vita nuova porta essenzialmente con sè la critica dell'antico. Qui stanno la sua salute e la sua forza. Esso ha fondato una nuova concezione prettamente umana della natura e della vita, che esso potè soltanto tracciare a grandi tratti; ma i problemi che ne derivò la ricerca particolare bastarono al pensiero ed all'indagine di secoli, senza che essa nelle sue linee fondamentali subisse alcun mutamento essenziale. Ogni tentativo di orientarsi col sussidio della storia in riguardo ai grandi problemi teoretici e pratici deve perciò volgere lo sguardo indietro a questa età che possiede la freschezza e la forza della giovinezza, e che comprende in una profetica ric-

chezza tutto quanto un'indagine più ripartita può spesso soltanto afferrare in modo unilaterale.

Prima che noi ci addentriamo nella esposizione del pensiero filosofico del Rinascimento, così come esso ci appare presso i suoi principali rappresentanti, noi dobbiamo dare uno sguardo al Medioevo che ne costituisce il punto di partenza.

Sarebbe falso considerare il Medioevo come l'età delle pure tenebre. Non soltanto si dispiegò sotto la signoria ufficiale della chiesa o fuori di essa una serena e fresca vita popolare, che ha lasciato monumenti nelle nuove letterature nazionali allora nascenti, ma anche nel mondo erudito sarebbe molto difficile segnare un confine preciso fra il Medioevo ed il Rinascimento. Specialmente nei paesi latini, e più che altrove in Italia, il legame coll'antichità non venne mai spezzato interamente. La ragione per cui si può parlare del Rinascimento come di un periodo speciale, si deve ricercare nel fatto, che venne un tempo in cui la conoscenza della natura e della vita umana fecesi così ricca da non poter più essere compresa negli angusti confini delle concezioni religiose. Ma anche qui non è cosa facile il fissare in modo preciso il punto in cui comincia questo svolgimento. Questa difficoltà non deve tuttavia occuparci qui ulteriormente, poichè noi ci limitiamo ad esporre la filosofia che sorse verso la fine del Rinascimento, vale a dire, nel corso del secolo 16°, e possiamo perciò fare astrazione dai precursori e dagli iniziatori, i quali, del resto, interessano più la storia letteraria che la filosofia.

Anche se si fa astrazione da quei germi di uno sviluppo ulteriore che trovansi nella vita spirituale del Medioevo, e si rimane nell'ambito del pensiero medioevale vero e proprio, si vedrà che il Medioevo ha dato importanti contributi allo sviluppo spirituale e non fu in alcun modo il deserto od il mondo delle tenebre, come viene ancora raffigurato. Esso ha approfondito la vita dello spirito, le forze del quale esso acuì ed esercitò nel modo più significativo, ed in ogni caso esso non cede ad alcun altro periodo per l'energia con cui utilizzò i mezzi di cultura che, a causa delle condizioni storiche di quel tempo, erano ben limitati. In periodi ulteriori più favorevoli, che disposero di un materiale più ricco, raramente venne spesa tanta energia nell'elaborazione e nell'intima assimilazione di questa ricchezza quanta ne impiegò il Medioevo col suo scarso materiale. Accenniamo qui ad alcuni punti partico-

lari in cui il pensiero medioevale ha una speciale importanza e prepara in sè l'avvenire.

Il pensiero del Medioevo fu teologico. La teologia di una religione monoteistica parte dal pensiero fondamentale che vi sia una causa unica di tutte le cose. Astrazion fatta delle grandi difficoltà che suscita questo pensiero, esso offre il grande vantaggio di avvezzare a guardare oltre alle differenze e particolarità, e di preparare il concetto di una regolare connessione di tutte le cose. All'unità della causa deve corrispondere l'unità della legge. Il Medioevo ha preparato questo pensiero, verso il quale l'uomo naturale sopraffatto dalla molteplicità dei fenomeni ed inclinato al politeismo, non sentesi attratto. Con questo veniva così aperta la via ad una concezione del mondo determinata dalla scienza. Poichè ogni scienza si sforza di ricondurre i fenomeni ad un numero minimo di principî, quand'anche essa debba effettivamente riconoscere che il pensiero di una legge unica e suprema è un ideale inarrivabile.

Per lo sviluppo delle sue idee in particolare, il pensiero del Medioevo disponeva, come già venne notato, di uno scarso materiale. Ma fu tanto più grande il lavoro che vi venne impiegato. La povertà delle realtà doveva venir compensata dalla ricchezza delle formalità. Il pensiero spiegò un acume formale, un' abilità nel fare delle distinzioni e delle argomentazioni, che è assolutamente senza paragone. Certo si vorrebbe un miglior impiego di questa abilità; ma essa fu pur sempre un'abilità, ed ha avuto una grande importanza nello sviluppo spirituale. Essa ha formato organi che in campi fecondi poterono esplicare la loro funzione. In processo di tempo essa doveva condurre alla critica appunto di quelle presupposizioni le quali da lungo tempo eransi mantenute come i capisaldi che nessuno aveva l'ardire di sottoporre ad esame.

Il Medioevo ha il suo merito più grande nell'aver approfondito il mondo intimo della vita spirituale. L'età antica arrestavasi ad un armonico rapporto fra l'interiore e l'esteriore, e della vita interiore si interessava soltanto nei limiti delle sue relazioni colla vita esteriore nella natura e nello Stato. Secondo la fede medioevale la sorte eterna della personalità era determinata dalle circostanze della vita interiore. Lo svolgimento spirituale si imponeva pertanto ad essa come la questione più vitale. Nessuna meraviglia se si sviluppò un senso più acuto e più profondo per tutto ciò che si

passa nell'interno. La meditazione dei mistici ha per lo sviluppo del senso psicologico lo stesso significato che il distinguere e l'argomentare degli scolastici per lo sviluppo del senso logico. Così si riconobbe che il mondo spirituale è una realtà quanto il mondo materiale e che anzi l'uomo ha in quello la sua propria sede. Così venne tracciata la via per investigare a fondo il grande problema dello spirito e della materia più che non avesse potuto fare l'antichità. Sovratutto venne acquisito alla vita umana un campo di esperienze che era nel senso più rigoroso proprietà sua, ed in cui nessuna potenza esterna poteva penetrare. Con ciò veniva posta la possibilità di una più radicale liberazione dello spirito.

Tuttavia, fu appunto la grande disgrazia del Medioevo che nessuno di questi motivi fertili in sè e per sè potesse muoversi in modo libero e fecondo. Vi è nel pensiero medioevale, come nell'architettura medioevale, un'aspirazione verso il grande e l'infinito, e nello stesso tempo una tendenza ad inserire nella grande costruzione del pensiero tutti gli elementi della conoscenza del mondo allora posseduti. In basso vi è il mondo della natura, come Aristotele l'aveva rappresentata; sopra, il mondo della grazia, venuto alla luce con Cristo; più in alto la prospettiva del mondo della gloria eterna. L'ideale era una scala armonica formata dalla *natura*, dalla *gratia* e dalla *gloria*, così che il grado superiore non interrompeva l'inferiore, ma lo completava. Questa tendenza è espressa nel modo più perfetto in Tomaso d'Aquino (1227-1274), il più grande fra gli scolastici, uno dei più grandi sistematici che siano mai vissuti. Egli ispirò Dante, venne canonizzato nel 1323, nelle scuole teologiche del Medioevo fu chiamato il *doctor angelicus* e viene ancora riguardato come il pensatore classico della chiesa romana, avendo il papa Leone XIII decretato nel 1879, che la sua filosofia debba servire di base all'insegnamento cattolico. Malgrado la grandiosità di un sistema, che ancora oggidì agli occhi di molti abbraccia tutti gli elementi dell'essere e ne mette in luce i vicendevoli rapporti, esso ha tuttavia un grave difetto d'origine. Gli elementi ricavati da punti così differenti vennero soltanto uniti in modo artificiale. Per far concordare la scienza naturale, che credevasi riassunta in Aristotele, colle presupposizioni sovrannaturali della chiesa, quella dovette in parte venir interpretata arbitrariamente, ed in parte impedita nella deduzione di tutte le

sue conseguenze. La filosofia di Aristotele era realmente disposta a rappresentare l'esistenza come una scala armonica. I concetti fondamentali con cui operò Aristotele erano tolti dai fenomeni della vita organica. Egli riguardava la natura come un grande processo di sviluppo, nel seno del quale i gradi più alti stanno ai più bassi come la forma alla materia, o come la realtà alla possibilità. Ciò che nei gradi inferiori è solamente possibile (potenziale), diviene reale (attuale) nei gradi superiori. Aristotele stesso non potè svolgere quest'importante concezione. Ma in quale direzione volgano le conseguenze di essa è abbastanza chiaro. Come pensatore della chiesa Tomaso d'Aquino doveva rompere con queste conseguenze, respingere la dottrina dell'unità (monismo) a cui esse conducevano e porvi al posto una dottrina della dualità (dualismo). Nella sua psicologia e nella sua etica questo si palesa in modo caratteristico. Secondo la psicologia aristotelica l'anima è la " forma " del corpo: ciò che nel corpo è dato come semplice possibilità, appare nella vita dell'anima nella sua completa attività e realtà. Ma un così intimo rapporto fra anima e corpo contrasta colle presupposizioni della chiesa, e quantunque Tomaso si riattacchi alle parole di Aristotele e chiami l'anima la forma del corpo, egli tratta in realtà l'anima come una sostanza affatto diversa dal corpo, come pure non esita ad ammettere delle " forme " senza materia — per mantenere un posto per gli angeli! Nell'etica appare un identico dualismo. Dai Greci egli prende una serie di virtù capitali: la saggezza, la giustizia, il valore, il dominio di sè; ma mentre queste per i Greci formavano tutta la virtù, egli pone, come un grado superiore, le tre virtù " teologali ": la fede, la speranza, e l'amore che sorgono soltanto in modo sovrannaturale. La continuità è così interrotta, e Tomaso non cerca pur una volta di esaminare se le forme della volontà, che vengono designate come virtù teologali, non possano anche trovare assai bene il loro posto fra le virtù naturali, come forme speciali di esse. Per quel che concerne la concezione del mondo nel suo insieme, l'idea dello sviluppo naturale è in recisa opposizione col dogma della creazione, e coll'ammessione di un intervento miracoloso. Ad un attento esame il dualismo traspare qui ad ogni punto. Il pensiero medioevale doveva però rifuggire da un tale attento esame. Esso doveva concordare colla dottrina della chiesa. Non doveva esservi alcun pensiero, alcuna intelligenza del mondo indipendente dalla teologia. E poichè

si era giunti al convincimento che la filosofia aristotelica sia specialmente appropriata a rappresentare il sapere naturale nell'edifizio del sistema scolastico, un deviamento da Aristotele e, notisi bene, da Aristotele, quale era conosciuto ed inteso nel Medioevo, venne considerato come eresia. In altre parole: si arrestò per voluto proposito l'indagine ed il pensiero affinchè non ne venisse scosso l'edifizio costrutto. La filosofia aristotelica, che aveva segnato al suo tempo un progresso così straordinariamente grande, venne stabilita come valida per l'eternità. Per la dottrina della vita organica e della vita dell'anima non vi fu un danno molto grave, poichè in questo campo stava propriamente il merito di Aristotele già al suo tempo. Ma con ciò si venne ad impedire lo svolgersi di una scienza naturale esatta, che potesse determinare per quali processi elementari, e secondo quali leggi generali procede lo sviluppo delle forme ammesso da Aristotele. L'inconveniente della filosofia aristotelica stava in ciò, che essa stabiliva lo sviluppo organico come tipo di tutto ciò che accade nella natura. Essa poteva perciò dare tutt'al più una descrizione delle forme e delle proprietà, ma non poteva dare alcuna spiegazione reale della loro origine. La concezione meccanica della natura, che alla nuova scienza naturale è ad un tempo mezzo e termine finale, era *a priori* esclusa. Si era preclusa la via al progresso — senza tuttavia poter vincere le difficoltà coll'ausilio dei mezzi di cui si disponeva. Il principio d'autorità proibiva un più libero e più ampio esame dei problemi e stabiliva il dualismo come risultato definitivo. Il principio stesso d'autorità è anzi una forma del dualismo in quanto presuppone un'irreconciliabile opposizione fra la conoscenza umana e il fine proposto all'uomo. Si era così costretti a servirsi dello scarso materiale disponibile e ad interpretare questo materiale mediante artificiose distinzioni ed argomentazioni sempre secondo il desiderio della chiesa. Nessuna meraviglia dunque, se doveva nascere una ardente brama di un più ricco contenuto ed un grande entusiasmo per le nuove ricchezze che nei secoli del Rinascimento affluirono da ogni parte.

Questi inconvenienti si manifestarono altresì nel campo in cui il Medioevo specialmente si approfondì. La concentrazione interiore fu scrupolosamente religiosa. Ad essa non venne concesso di svolgersi in una libera conoscenza del mondo spirituale. Il dogmatico sempre vigilò sul mistico, cui l'onda impetuosa della vita interiore

troppo spesso conduceva oltre i sentimenti sanzionati per veri e retti dalla chiesa. Quanto meno la chiesa poteva concedere libero giuoco all'esperienza esteriore, tanto meno essa doveva peritarsi ad abbandonare alla propria via l'esperienza interiore. Essa intravedeva il pericolo che l'uomo concentrandosi in sè stesso potesse elevarsi ad un contatto immediato col divino e rendersi con ciò indipendente dalla chiesa. Essa presentiva che la conoscenza di sè stesso offriva delle possibilità di liberazione spirituale, quanto la conoscenza della natura, ed apriva la via ad una concezione del mondo affatto diversa da quella della teologia. — Tuttavia non fu solamente la paurosa sorveglianza sulle disposizioni spirituali che arrestò lo sviluppo dell'esperienza interiore. Anche qui influì il dualismo col precludere la via al riconoscimento della regolarità dei fenomeni spirituali e della loro connessione naturale con i fenomeni corporei. La vita dell' anima non poteva bene intendersi fino a che non si fosse svolta una più libera e comprensiva concezione della natura.

L'importanza del Rinascimento sta in ciò, che durante il periodo così denominato le limitazioni e le unilateralità della concezione medioevale entrano in conflitto con nuove esperienze e con nuovi punti di vista. Per quanto varie siano le figure che la filosofia del Rinascimento ci presenta, tutte hanno in comune una fiducia entusiastica nella natura e l'aspirazione ad erigere una concezione monistica della realtà, affermando la regolarità e la legittimità della vita umana naturale. Il Rinascimento incomincia con quest'ultimo punto, coll'affermazione del diritto della natura umana e conduce più tardi allo sviluppo di una nuova interpretazione della natura e di un nuovo metodo di ricerca.

A) — La scoperta dell'uomo.

2. — L'Umanesimo.

Non fu per caso che l'Italia divenne la patria del Rinascimento e perciò la culla del pensiero moderno. In Italia meglio che in ogni altro luogo si era mantenuto il legame coll'antichità, ed allorchè venne di nuovo tratta alla luce la letteratura antica, poterono gli Italiani appropriarsela in modo autonomo e tutto loro proprio, poichè essa era l'opera della loro stessa antichità, carne della loro carne, ossa delle loro ossa. Anche di fronte alla letteratura greca, che nel 15° secolo venne nuovamente fatta oggetto di entusiastici studî, gli Italiani stavano, sotto varî rapporti, in più completa intelligenza che non i popoli nordici. Questo ritorno generale alla letteratura antica, allo studio della storia, della poesia e della filosofia antica ebbe nella storia della cultura questo grande significato: di mostrare che anche all'infuori della chiesa e del cristianesimo aveva potuto svolgersi una vita spirituale, la quale aveva seguìto le sue leggi e posseduto la propria storia. Il mondo spirituale venne così ampliato e venne reso possibile uno studio comparativo dei rapporti umani. Presso alcuni pensatori del Rinascimento noi troviamo già il metodo comparativo applicato allo studio dell'uomo. Oltre a ciò le opere dell'antichità poterono servire come modelli, i quali guidarono il pensiero fino a che questo non fu in grado di operare indipendentemente. Molti germi di pensieri che avevano incominciato a schiudersi nell'antichità, per poi venir arrestati nel loro sviluppo da un tempo così sfavorevole per il progresso spirituale, come il Medioevo, furono ora in grado di espandersi. Il pensiero, dopo lungo, profondo sonno, cercò di riprendere il lavoro là dove l'aveva lasciato verso la fine dell'antichità.

Ma se la viva intelligenza e l'assimilazione indipendente della letteratura antica furono possibili, ciò devesi altresì alle condizioni storiche dell'Italia. La suddivisione in molti piccoli Stati, continuamente teatro delle interne lotte politiche, durante le quali

non si rifuggì da alcun mezzo per il conseguimento e l'affermazione della forza, condusse alla dissoluzione degli ordini sociali del Medioevo. Nel Medioevo l'uomo veniva apprezzato a seconda del suo legame colla chiesa e colla corporazione. L'uomo naturale, vivificato da una vita del sentimento puramente individuale non veniva tenuto in alcuna considerazione, nè gli veniva concesso alcun diritto. Le lotte politiche sorte qua e là nei varî Stati avevano ora per contro fomentato un'ardita brama di far valer la propria personalità, brama, che naturalmente conduceva al successo soltanto i potenti fortunati. Per altra parte, il dispotismo che imperava negli Stati italiani doveva trattenere molti dal partecipare alla vita pubblica; e questi, poichè il bisogno di far valere la propria individualità era generalmente sentito, dovevano naturalmente essere tratti a svolgere la loro personalità più ampiamente e liberamente che fosse possibile nei rapporti della vita privata e nell'amore per l'arte e la letteratura. È merito di Burkhardt l'aver mostrato (nella sua opera sulla cultura del Rinascimento) come la tendenza all'individualismo e la necessità di uno sviluppo puramente personale abbia potuto sorgere in Italia nel 14° e 15° secolo sotto l'influenza delle condizioni storiche. Non fu quindi soltanto la scoperta esteriore della letteratura e della storia dell'antichità che determinò il Rinascimento italiano. Poichè in questo caso quest'ultimo sarebbe stato un movimento puramente scientifico, un processo prevalentemente recettivo. Fu sopratutto la scoperta pratica dell'*io* umano che aprì un campo — quello che ciascuno trova più immediatamente vicino a se stesso, — nel quale non mancarono spazio ed eccitamento a nuove esperienze e ad un progressivo sviluppo. Ciò che il Medioevo sotto la forma della mistica religiosa aveva soltanto portato alla possibilità, venne ora ampiamente svolto e liberato da ogni limite e da ogni vincolo. La vita individuale dell'anima venne sentita come una realtà e suscitò interesse in sè e per sè, senza riguardo a ciò cui essa è collegata. Fu questa una scoperta di importanza non inferiore alla scoperta di una nuova parte della terra e di nuovi mondi negli spazî del cielo. È naturalmente nei poeti (Dante, Petrarca) che risalta primieramente ed in modo assai spiccato questo interesse per il proprio *io*, questa direzione dell'attenzione verso l'*io* ed i casi della vita interiore.

L'Umanesimo rappresenta quindi non soltanto un indirizzo let-

terario, una scuola di filologi, ma anche un indirizzo della vita, caratterizzato dall' interesse per l'umano, sia come oggetto della considerazione, sia come fondamento dell'agire. Sì nella letteratura come nella vita esso è un indirizzo che presenta moltissime varietà. La chiesa si mostrò per qualche tempo animata verso di esso da benigne intenzioni, e l' interesse umanistico dominò anzi per un breve periodo sul seggio pontificio. Quando Pio II fece predicare la crociata ciò avvenne essenzialmente forse per la salvezza della civiltà. Secondo la sua convinzione, Roma era ora, dopo la caduta di Costantinopoli, l'ultimo rifugio della letteratura, ed egli deplorava la rovina della capitale greca forse per motivi più umanistici che religiosi. L'Umanesimo ha nel suo carattere qualche cosa di indeterminato. Esso segna la scoperta dell'umano; ma come questo umano debba venir concepito e come debba ricercarsi lo sviluppo di esso rimane ancora incerto. Per alcun tempo parve che il concetto dell'umano e la tradizione potessero procedere amichevolmente. Ma il nuovo contenuto spezzò bentosto l'antico involucro che ancora lo avvolgeva.

Il nostro còmpito è qui di mostrare, come i pensatori di questo periodo abbiano replicatamente tentato sulla base dell' interesse pratico per l'umano, di afferrarlo e di comprenderlo anche teoricamente. Sono tentativi di emancipare la psicologia e l'etica dalla teologia che noi dobbiamo qui ora esporre.

3. — Pietro Pomponazzi e Nicolò Machiavelli.

L'insième del pensiero medioevale poteva già dirsi fondato sull'antico pel solo fatto di appoggiarsi ad Aristotele, alle idee del quale, per le esigenze del dogma, esso erasi inchinato. In opposizione a questa interpretazione " latina „ di Aristotele, stavano da una parte gli antichi interpreti greci che concepivano la sua dottrina in modo naturalistico, dall'altra gli interpreti arabi, fra cui in prima linea Averroe, che concepivano la sua dottrina in senso panteistico. Nella interpretazione della dottrina aristotelica circa l'immortalità dell'anima, i tre gruppi si stavano reciprocamente di fronte. Secondo gli interpreti greci, di cui nel Medioevo non tenevasi conto, Aristotele insegnava uno sviluppo naturale della vita dell'anima dai gradi inferiori ai superiori in modo, che anche

il grado più alto non era indipendente dalle condizioni naturali. Secondo l'interpretazione averroistica la forma più alta del pensiero è soltanto resa possibile dalla partecipazione dell'uomo alla eterna ragione; ma questa partecipazione dura soltanto qualche tempo e non sono le anime individuali che sono immortali, ma la ragione universale, alla quale esse, negli atti più alti del pensiero, possono momentaneamente partecipare. Per contro gli aristotelici ortodossi, primo fra i quali Tomaso d'Aquino, sostenevano l'immortalità dell'anima come un principio che è provato dalla facoltà dell'anima di conoscere e di volere l'universale e l'eterno.

Tale questione così dibattuta fu presa in esame da Pietro Pomponazzi in un piccolo scritto degno di nota (*De immortalitate animi*, 1516). Ben a ragione si è veduto in questo scritto come la introduzione alla filosofia del Rinascimento. Esso merita veramente un tale posto pel modo con cui tratta il problema. Esso, per vero, esamina propriamente soltanto quale sia la vera opinione di Aristotele, ma subito dichiara di voler spiegare la questione conformemente alla ragione naturale, indipendentemente da ogni autorità. Esso si propone di affermare la connessione naturale della vita dell'anima e nello stesso tempo la possibilità di una condotta etica sul terreno della natura. Pomponazzi fu un celebre maestro di filosofia, dapprincipio a Padova, più tardi a Bologna. Poco ci è noto delle sue condizioni personali. Egli nacque in Mantova nel 1462 e morì in Bologna nel 1525. Egli fu dialettico ed oratore distinto; ma i suoi scritti non hanno alcun pregio letterario.

Sia di fronte a Tomaso, che ad Averroe, Pomponazzi dà molto peso allo sviluppo continuato e regolare, insegnato da Aristotele nella sua fisica, sviluppo che non ammette alcun salto nè l'introduzione di principi affatto nuovi, non preparati dallo sviluppo precedente. Egli svolge questo pensiero più ampiamente ancora del proprio maestro, Aristotele, il quale insegnava che l'attività più alta della ragione („la ragione attiva") non si può spiegare dal successivo sviluppo. Come essa debba concepirsi o spiegarsi Aristotele non espresse, ed appunto per questo occasionò le contrastanti interpretazioni: Pomponazzi prova come anche il pensiero più alto non possa essere indipendente dalle condizioni naturali, specialmente colla proposizione esplicitamente formulata da Aristotele, che ogni pensiero presuppone delle rappresentazioni, le quali debbono essere date fin dal principio per mezzo di percezioni sen-

sibili. Ed egli afferma che la stessa definizione aristotelica dell'anima come forma del corpo o come perfetta realtà di esso non rende possibile l'accezione di un' esistenza sostanziale dell'anima.

Da questo risultato non sorgeranno ora nei rapporti etici difficili conseguenze, venendo così per l'uomo naturale a mancare l'influenza delle prospettive del premio o del castigo dopo morte? Pomponazzi asserisce all'opposto che queste prospettive sono pericolose nel rapporto etico, poichè esse impediscono agli uomini di fare il bene per il bene. Il completo sviluppo della natura dell'uomo nei varî campi trova il suo soddisfacimento in sè stesso. E mentre non tutti possono partecipare in egual misura allo sviluppo scientifico ed artistico, havvi uno sviluppo dal quale nessuno è escluso, lo sviluppo etico. E questo porta con sè il suo fine ed il suo valore. La ricompensa della virtù è appunto la virtù, il castigo del vizioso appunto il vizio. Sia l'uomo mortale o no, la morte non è perciò meno da disprezzarsi, e qualunque possano essere le condizioni dopo la morte, mai non si deve deviare dalla via del bene. Queste asserzioni, che noi troviamo nel 14° capitolo del libro, ricordano per una parte l'apologia di Socrate, e per un'altra parte presagiscono la concezione dell'etica di Spinoza e di Kant. A dir vero, parecchi erano gli umanisti che erano assorti all'idea di un' etica indipendente; ma in Pomponazzi quest' idea raggiunge una speciale importanza, per la connessione in cui essa appare con uno speciale problema religioso.

La questione dell' immortalità è, secondo Pomponazzi, un problema insolubile (problema *neutrum*); e si può, senza deviare dal suo concetto, aggiungere: un problema neutrale anche in questo senso che la sua soluzione non decide di alcun valore realmente etico. In tale questione si tratta solo di decidere fin dove possa realmente giungere la nostra conoscenza. Verosimilmente per Pomponazzi l'interesse capitale del suo esame è collegato alla luce che questo getta sulla natura della nostra conoscenza. Il problema ne offre soltanto l'occasione. Egli distingue recisamente fra il punto di vista del filosofo e quello del legislatore. Per il legislatore si tratta di trovare dei motivi che favoriscano nell'uomo la probità, ed egli può forse ritenere cosa giusta il servirsi della fede nella immortalità come mezzo educativo; il filosofo deve soltanto curarsi della verità senza lasciarsi commuovere dal timore o dalla speranza. Un'analoga antitesi, Pomponazzi insegna, si trova in ogni

singolo individuo. Questi colla ragione cerca solo di trarre delle giuste conclusioni da date presupposizioni; i risultati a cui deve giungere la ragione non dipendono quindi dalla volontà dell'uomo. Ma l'uomo colla sua volontà può mantenersi in una fede che la sua ragione non può fondare. Pomponazzi fa così distinzione tra fede e scienza, ed in riguardo alla decisione finale del problema da lui trattato, può quindi sottomettersi alla dottrina della chiesa. Mentre lo scolastico Duns Scoto due secoli innanzi, aveva dichiarato che può esservi qualche cosa che è vero per il filosofo senza esserlo anche per il teologo, il concetto di Pomponazzi può venir espresso col dire che può esservi qualche cosa che è vero pel teologo senza che lo sia anche pel filosofo. Si rifletta che egli come filosofo conchiuse con un "*problema neutrum*". Non vi è perciò alcun fondamento di dubitare che questa dottrina della fede e della scienza non fosse intesa sul serio, e di ritenerla come una ironia o come una scappatoia. Egli fa l'impressione di una natura amante della ricerca che procede con tutta serietà nell'indagine. Egli paragona il filosofo a Prometeo, perchè egli, colla sua brama di investigare i segreti divini, incessantemente vien roso da pensieri irrequieti. Può essere che in lui la ragione fosse più sviluppata della volontà, la quale lo legava alla fede, ma non perciò egli dovette ispirarsi a men che serî intendimenti quando volle rispettate le pretese di entrambe. Soltanto manca in lui un'esplicazione più precisa della connessione tra la volontà e la fede. Egli si limita ad indicare la volontà come fondamento della fede senza darne una più ampia spiegazione, ciò che sarebbe stato di grande interesse.

Oltre allo scritto di cui si è qui tenuto parola, Pomponazzi ha anche scritto sulla magìa ed ha cercato di dare una spiegazione naturale di quei casi che venivano interpretati come effetti di un intervento soprannaturale. Quest'opera è interessante per lo studio da lui posto nell'affermare il principio delle cause naturali, quantunque le cause da lui utilizzate appartengano egualmente, secondo il nostro modo di vedere, alla superstizione. È particolarmente all'influsso delle stelle che egli si appoggia, influsso che a quel tempo non veniva considerato come soprannaturale. — In un terzo scritto egli studia il problema della predestinazione divina e della volontà dell'uomo. Con acume egli mette in rilievo la contraddizione. Come filosofo egli si richiama a ciò che può essere empiricamente sta-

bilito: alla realtà della volontà umana, il cui rapporto colla attività divina egli lascia indeciso, come un problema insolubile, valendosi anche qui della distinzione tra fede e scienza.

Questa distinzione, del resto, non gli giovò a nulla. A Venezia l'inquisizione fece bruciare la sua opera " *De immortalitate* ", e se egli non avesse avuto nel cardinale Bembo, l'amico del papa Leone X, un potente protettore, a lui sarebbe fosse stata riservata la stessa sorte del suo libro.

A tutta prima potrà sembrare strano il porre Machiavelli accanto a Pomponazzi. L'uomo di Stato fiorentino sembra non aver nulla di comune con lo scolastico bolognese. E tuttavia i nemici comuni dei due pensatori contemporanei non avevano quasi torto a pensare che essi fossero stati tagliati dal medesimo legno. Era all'antica fede nella natura umana che essi, ognuno a modo suo, miravano. Ed ambidue subivano potentemente l'influenza degli autori dell'epoca antica. Come Pomponazzi tentava di continuare la psicologia e l'etica naturalistica di Aristotele, così Machiavelli sembra essere in punti importanti sotto l'influenza dello scrittore greco Polibio, il quale a sua volta ci rinvia per ciò che riguarda la teoria dell'evoluzione degli Stati, alla concezione di pensatori più antichi. Ma furono le osservazioni proprie di Machiavelli sui casi di quel tempo, nei quali egli stesso era implicato, che fecero nascere in lui il bisogno di volgersi all'antichità. Nicolò Machiavelli nacque nel 1469 in Firenze da antica, ragguardevole famiglia, che aveva vissuto giorni migliori. Bentosto egli entrò come diplomatico al servizio del governo repubblicano della sua città natale e visitò in qualità di ambasciatore il papa Giulio II, Cesare Borgia, l'imperatore Massimiliano ed il re Luigi XII. Per questo mezzo egli ebbe ampia opportunità di raccogliere osservazioni su uomini e casi. Fu una fatalità per lo sviluppo delle sue intuizioni che appunto durante questo periodo della storia italiana l'astuzia e l'intrigo, la malizia e la crudeltà fossero i mezzi che decidevano delle sorti politiche. Egli stesso nella sua *Storia fiorentina* (nell'introduzione al libro 5°) fa l'osservazione sulla storia d'Italia del 15° secolo, che non si può celebrare il governo dei principi italiani di quel tempo per grandezza e magnanimità, quantunque la storia non offra perciò meno materia alla considerazione, quando si rifletta come popoli così nobili siano stati tenuti in freno da armi così deboli e mal condotte. Machiavelli doveva per l'esperienza della

sua vita giungere al risultato che la prudenza e la forza siano le sole qualità necessarie ad un uomo di Stato. Egli stesso non appare un politico superiore; la sua grandezza sta nel mondo del pensiero, non in quello dell'azione. E nondimeno egli rimase profondamente attristato allorquando fu costretto di cambiare quest'ultima col primo. Allorchè i Medici distrussero il libero governo di Firenze (1512), Machiavelli venne congedato e durante il suo forzato riposo che durò per numero d'anni, egli compose le sue celebri opere. Se egli avesse sopportato la sua disgrazia politica con più grande dignità, anche le sue opere letterarie si sarebbero forse mantenute in uno stile più elevato. Ora egli compose la più celebre delle sue opere, il libro del principe *(Il Principe)*, collo scopo di procacciarsi il favore dei Medici. In parte egli raggiunse effettivamente questo scopo; ma non si può negare che il suo carattere non ne venisse macchiato e che egli, avendo di mira la forza politica di una sola famiglia, non pervenisse ad affermare in politica l'arbitrio e l'assenza di scrupoli più fortemente di ciò che altrimenti avrebbe forse fatto. Spesso dalle sue descrizioni sembra dover in ultimo essere indifferente quale sia il fine che il principe si propone, ed il còmpito dello scrittore essere solo quello di dare ammaestramenti in riguardo ai diversi fini che si poteva aver in mente di conseguire. Questo si può vedere non soltanto nel " Principe ", ma anche nella sua opera veramente capitale, nei *Discorsi*, che sono dissertazioni sopra i dieci primi libri di Livio. Chi voglia fondare una repubblica, deve incominciare così e così, una monarchia, così e così, un governo assoluto, così e così. E tuttavia egli è certo che fuvvi uno scopo che fece battere il cuore di Machiavelli, scopo, che egli, durante gli intrighi diplomatici, come durante il compimento delle sue opere, sempre circondò dei suoi pensieri nell' intimo dell'animo suo, l' unità e la grandezza d'Italia. Inoltre è certo che egli sempre si sentì repubblicano; questo appare dai consigli che egli diede ai Medici riguardo alla costituzione fiorentina. E infine dinanzi al suo spirito libravasi un ideale umano di salute, di forza e di saggezza che alto doveva elevarsi al disopra delle miserie da cui sentivasi circondato, e dell'intristimento che la chiesa medioevale aveva steso sulla natura umana. Questo è il punto in cui anch'egli si rivolse all' antico e cercò d'imitarlo. Quantunque fosse poeta egli stesso e trattasse con poeti, quantunque egli avesse discretamente in sè del gaudente

sfrenato, il Rinascimento estetico non eragli sufficiente, come il vangelo del piacere non era per lui il più alto. Era il rinascimento della forza e della grandezza che egli voleva. " Quando io considero „, egli dice (nell' introduzione al 1° libro dei *Discorsi*), " quanto onore si attribuisca all'antichità, e come molte volte, lasciando andare molti altri esempî, un frammento d'una antica statua sia stato comprato gran prezzo, per averlo appresso di sè, onorarne la sua casa, poterlo fare imitare da coloro che di quell'arte si dilettano, e come quelli poi con ogni industria si sforzano in tutte le loro opere rappresentarlo; e veggendo, dall'altro canto, le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano, che sono state operate da regni e da repubbliche antiche, da re, capitani, cittadini, datori di leggi, ed altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più presto ammirate che imitate, anzi in tanto da ciascuno in ogni parte fuggite, che di quella antica virtù non ci è rimaso alcun segno; non posso fare che insieme non me ne maravigli e dolga „. Nelle sue idee più elevate egli ha una certa affinità col grande spirito che si rivela nelle opere più pregevoli di Michelangelo. Ma fu suo tragico destino che i grandi fini dovessero troppo spesso venir negletti di fronte alla molteplicità dei mezzi. Egli era compreso a tal segno dal pensiero che fosse cosa inutile l'avere uno scopo così alto, quando non si possegga alcun mezzo potente per conseguirlo, — che in ultimo dimenticò lo scopo per i mezzi o tralasciò di esaminare se i mezzi che egli ammirava fossero anche realmente e costantemente efficaci per i grandi fini che senza dubbio erano per lui anche i fini supremi. Egli venne così acciecato dalla forza dei mezzi, che, in conclusione, attribuì a questi per sè stessi un valore indipendente dal fine che doveva legittimarli. Da vero uomo del Rinascimento egli ammira lo spiegamento della forza in sè e per sè, qualunque sia la direzione in cui essa agisce. Quantunque egli si sia manifestato contrario al rinascimento puramente estetico, l'ha egli stesso avviato su di un campo in cui l'essenziale è appunto di vedere sempre la forza legittimata da un fine. La contraddizione che a questo punto appare nei suoi scritti, specialmente nel *Principe*, fu spesso cagione per cui egli venisse ben ingiustamente giudicato. E la medesima contraddizione pesò come un destino, per non dire come una colpa, sopra la sua vita. Allorchè i Medici, dopo la conquista di Roma dagli imperiali nel 1527, vennero di nuovo cacciati, i suoi concit-

tadini dopo il ripristinamento del libero governo più non vollero accettare i suoi servizî, considerandolo essi un disertore. E questo gli amareggiò l'ultimo anno di sua vita. Un contemporaneo a lui, del resto, non benigno, disse di lui dopo la sua morte: " Io credo che la sua stessa situazione gli fosse dolorosa; poichè egli amò realmente la libertà, e senza dubbio in una misura oltre l'usato. E l'addolorava l'aver stretto dimestichezza con papa Clemente „. Egli morì nel 1527.

Come da una sorda corrente, tutte le opere di Machiavelli sono penetrate dalla tendenza ad istituire un continuo paragone fra la morale antica e quella cristiana. Egli si è proposto (nei *Discorsi*) il còmpito di " confrontare i casi antichi con quelli moderni „; ma anche dove egli non istituisce espressamente un tale paragone, si può rintracciarlo nel modo di concepire e di esporre. Egli non si contenta di raccontare e di descrivere; egli vuol altresì scoprire le ragioni delle differenze fra l'antico ed il nuovo e questo non può fare senza risalire alla grande opposizione fra la concezione antica della vita e quella medioevale. Perciò il Machiavelli è il rappresentante più scientemente pronunciato dell' opposizione al Medioevo.

Nel Medioevo consideravasi còmpito dello Stato l'aiutare gli uomini a conseguire il loro scopo supremo, la beatitudine dell'al di là. Il principe doveva intervenire in questo còmpito senza dubbio non direttamente, ma indirettamente, curando il mantenimento della pace. In questo senso Tomaso d'Aquino concepisce lo Stato. Secondo Machiavelli lo Stato nazionale possiede al contrario il suo scopo in sè stesso. Questo sta nella sua forza e salute all'interno, nella sua potenza ed espansione all'esterno. Ed egli non pensa ad uno Stato ideale, ma ad uno Stato determinato, reale. " Ma essendo l' intento mio „, egli dice (*Il Principe*, cap. 15), " scrivere cosa utile a chi l'intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa; e molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti, nè conosciuti essere in vero, perchè egli è tanto discosto da come si vive e come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara piuttosto la rovina che la preservazione sua; perchè un uomo che voglia fare in tutte le parti professione di buono, conviene che rovini in fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario ad un principe,

volendosi mantenere, imparare a poter essere non buono, ed usarlo e non usarlo secondo la necessità „. E in concordanza con ciò egli dice nei discorsi su Livio: " Perchè dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto nè d'ingiusto, nè di pietoso nè di crudele, nè di laudabile nè di ignominioso, anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che gli salvi la vita, e mantengale la libertà „ (*Discorsi*, III, 41). Chi non possa spogliarsi in questo modo delle abituali rappresentazioni morali, deve vivere come uomo privato e non ardire prender posto fra i governanti (I, 26).

Non è chiaro se Machiavelli ritenga quella giustizia e lealtà, che in certi casi ostacolano la necessaria azione politica, per virtù reali o soltanto immaginarie. In alcuni punti singoli (per es., nel *Principe*, cap. 8) egli parla di qualità che apparentemente sono virtù e tuttavia possono essere cagione della rovina del principe. Egli non considera più addentro i grandi problemi che qui ne nascono, il rapporto, cioè, fra l'etica dell'uomo privato e quella dell'uomo di Stato. Vi sarebbe qui una opposizione fondamentale tra due specie di virtù? O piuttosto non sarebbe un malinteso il chiamare virtù una qualità che ostacola all'intero gruppo, cui questo apprezzamento riguarda, l'acquisto di un bene? Machiavelli si rende qui colpevole di un equivoco che con lui dividono parecchi declamatori moderni contro la " Morale „. Sembra come se egli voglia oltrepassare ogni distinzione fra bene e male, e tuttavia egli mira solamente ad un nuovo apprezzamento e quindi ad una nuova applicazione dei concetti di bene e male. Ma questo nuovo apprezzamento, come già venne mostrato, riesce in lui incerto, perchè il rapporto della potenza allo scopo a cui la potenza deve servire non è ben chiaro. L'ammirazione estetica per la forza senza scrupoli oscura in lui il pensiero del fine che avrebbe dovuto santificarla. Il suo biasimo è diretto contro gli uomini che non mostrarono energia nè per il bene, nè per il male: i piccoli delitti non si temono; innanzi ai delitti in grande stile, " la cui grandezza cancella la vergogna „, si inorridisce. Nell'anno 1505 il papa Giulio II coi suoi cardinali osò entrare senza esercito in Perugia per deporre Baglioni, il signore di questa città. Che Baglioni non abbia tratto vantaggio dall'occasione di impadronirsi del papa temerario, e liberarsi così d'un colpo del suo mortale nemico, acquistare grandi ricchezze ed impartire un'utile lezione per l'avvenire

ai principi della chiesa, non fu certamente per motivi morali; chè Baglioni era un uomo cui non atterriva l'incesto, nè l'omicidio di stretti congiunti. " Ma si conchiuse, che gli uomini non sanno essere onorevolmente tristi o perfettamente buoni, e come una tristizia ha in sè grandezza, o è in alcuna parte generosa, eglino non sanno entrarvi „ (*Discorsi*, I, 27).

Machiavelli attacca perciò tutto ciò che è meschino, debole e pauroso; questo è il vero oggetto del suo biasimo per i contemporanei, come può altresì vedersi dalle sue *Storie fiorentine*. Ora se egli domandavasi il perchè di questo allontanamento dalla grandezza antica, egli ne trovava la ragione nell'educazione, i cui risultati erano debolezza ed intristimento; e l'educazione è a sua volta collegata alla religione. Gli antichi apprezzavan l'onore, la grandezza d'animo, la forza fisica e la salute, e le religioni antiche tributavano onori divini ai mortali che avessero emerso quali capitani, eroi o legislatori. Le loro cerimonie religiose erano pompose e spesso congiunte a sacrifizî sanguinosi che inclinavano necessariamente gli animi alla ferocia. La nostra religione, per contro, traspone il suo scopo più alto in un altro mondo e ci insegna a disprezzare gli onori di questo mondo. Essa glorifica l'umiltà e la abnegazione e pone la vita calma e contemplativa più in alto della vita pratica, rivolta alle cose esteriori. Quando essa esige da noi della forza, è una forza diretta molto più a soffrire che ad agire. Questa morale ha reso gli uomini deboli e dato il mondo in preda a scellerati i quali si sono accorti che la maggior parte degli uomini nella speranza del paradiso sono più disposti a sopportare le offese che a vendicarle (*Discorsi*, II, 2). Machiavelli aggiunge, invero, che questa è una falsa interpretazione del cristianesimo, della quale si deve andare debitori alla pusillanimità umana; ma non entra per ciò nelle sue intenzioni di cancellare con questo l'intiero paragone della morale antica con la morale cristiana, e da qual parte inclini la sua simpatia è abbastanza chiaro. Per lui la religione è essenzialmente un mezzo nelle mani del legislatore. Questi abbisogna della stessa come appoggio alle leggi. Il savio prevede molte cose che la folla non intuisce nè vuol credere, ed allora debbono intervenire gli Dei e sanzionare le necessarie leggi. Ciò attesta la storia di Licurgo e di Solone, e Savonarola esercitò una azione così potente sui suoi concittadini solo perchè si credeva (a ragione od a torto) che egli fosse in rapporto immediato con Dio.

La religione è un saldo fondamento che serve specialmente al mantenimento dell'unità e dei buoni costumi di un popolo. Le istituzioni religiose di Numa ebbero parte essenziale nel fondare la potenza e la grandezza di Roma, ed ogni principe prudente deve proteggere la religione nazionale anche quando egli personalmente la ritenga un errore (*Discorsi*, I, 11-12).

Machiavelli non ha il sentimento che la religione sia una forza spirituale, che si sviluppa conformemente alle proprie leggi indipendenti da ogni arbitrio, e che perciò non può essere sempre al servizio della politica. In generale egli fa troppo caso dei suoi computi sottili, delle intromissioni arbitrarie e dell'uniformità dei rapporti e non vede che il grandioso nella storia si avanza spesso come un fiume che improvvisamente sgorghi da sorgenti fino allora invisibili. Egli stesso, invero, rileva la molteplicità dei casi grandi ed imprevedibili della sua epoca, i quali potrebbero condurre alla fede che " Dio ed il destino „ reggano ogni cosa. Ma non crede, tuttavia, che la volontà umana sia perciò impotente. Contro una corrente subitanea ed impetuosa si è forse pel momento incapaci di ogni rimedio; quando la bufera è passata noi possiamo scavare canali, formare dighe, così che i guasti della prossima volta siano meno significanti. La sorte avrà la sua azione specialmente là dove non le si opporrà alcuna resistenza (*Il Principe*, cap. 25). Egli pone qui ciò che è fuori del nostro arbitrio in relazione troppo esteriore con ciò che è nel nostro arbitrio. Un uomo di Stato che sia affatto estraneo alle grandi correnti spirituali, difficilmente possederà una tale intelligenza di esse da poter scavare canali, e formare dighe in modo opportuno. — Machiavelli annette gran peso alla necessità che le istituzioni e le concezioni — sì religiose che politiche — rinascano di tempo in tempo col " ritornare al loro principio „. Nel corso del tempo avvennero aggiunte e mutamenti che potrebbero guastare la sorgente della loro forza essenziale. Si tratta allora di rievocare i principî, di ritornare alle origini. L'occasione a ciò può venir data da sventure esterne, come allora che Roma dopo la guerra coi Galli rinacque a nuova vita, o da determinate istituzioni, come i tribuni ed i censori romani, o da uomini eminenti le cui personalità servirono di esempio, come allorquando S. Francesco e S. Domenico fecero rivivere agli occhi degli uomini il modello cristiano originario e con questo mezzo salvarono la chiesa dalla rovina che altri-

menti sarebbe stata vicina (*Discorsi*, III, 1). Questa considerazione del Machiavelli è una delle sue più originali. Ma essa mostra nello stesso tempo la limitazione di una tale prudenza, che secondo la sua opinione si poteva erigere a sistema. Appunto l'avvenimento più importante a cui egli potè assistere fu un rinnovamento di tale specie nel campo religioso, diretto al principio originario; ma fu un rinnovamento che non fu per nulla una pura ripetizione. La riforma condusse lo sviluppo spirituale su nuove vie e nessun politico che abbia voluto considerarla soltanto come mezzo, senza possedere una più profonda intelligenza del suo valore, fu in grado di esercitare sul corso delle cose una influenza che ne arrestasse il progresso. Egli non vuol comprendere che mediante il " rinnovamento „ possono venire alla luce forze affatto nuove. — In generale Machiavelli non ebbe uno sguardo per le cause che agiscono secretamente. Oltre all'intima religiosità sfuggono alla sua attenzione molti altri lati della vita. Egli non riuscì a scorgere lo sviluppo degli interessi pratici, degli affari e delle industrie, della meccanica e dell'economia, ed il modo con cui questi interessi ed i nuovi strati sociali che li rappresentavano si erano fatti abbastanza potenti per determinare in modo essenziale la politica della nuova epoca, poichè il suo predominante concetto formale della politica come un giuoco di intrighi ed una lotta per la potenza, faceva velo ai suoi occhi. La sua politica era un castello in aria perchè non si ricollegava alle grandi idee mediante cui si estrinsecano le costanti forze creatrici. Come molti realisti, egli perdette la realtà perchè egli volle afferrarla alla superficie degli avvenimenti.

Era cosa naturalissima che Machiavelli nel suo sforzo per comprendere la storia si arrestasse alle cause che egli poteva o credeva scorgere. Parimenti doveva accontentarsi Pomponazzi, nella sua critica della superstizione, con interpretazioni astrologiche. Ambidue hanno il merito di aver affermato il principio delle cause naturali. Essi aprirono la via e resero possibile ai loro successori di progredire più innanzi. Per quel che concerne Machiavelli in modo speciale, egli non è solamente il fondatore della politica scientifica del nuovo tempo, ma anche il fondatore dell'etica comparativa. Egli ne tracciò i grandi tratti; ad un tempo ulteriore era riservato di svolgerla nei particolari, evitando gli scogli in cui egli erasi urtato.

Poco tempo dopo la morte di Pomponazzi e di Machiavelli la libertà spirituale d'Italia era finita. Il cambiamento si iniziò allorchè Firenze perdette per la seconda volta la sua libertà (1530). La reazione irruppe violentemente, e l'inquisizione venne di nuovo organizzata per procedere contro il protestantesimo. L'esilio od il martirio furono la sorte di quegli italiani che il loro pensiero religioso o politico conduceva verso nuove vie. E tuttavia, come noi vedremo più tardi, appunto durante questo periodo vennero svolti dai pensatori italiani la nuova concezione del mondo ed il nuovo metodo scientifico — il grande contributo dell'Italia allo sviluppo spirituale dell'età moderna. Dapprima noi terremo dietro alla concezione dell'uomo e metteremo in rilievo alcune apparizioni importanti, che ci mostrano come i pensieri fondamentali del Rinascimento agissero anche fuori d'Italia.

4. — Michel de Montaigne e Pierre Charron.

In nessun altro pensatore di quel tempo si manifestano così chiaramente e così completamente i diversi aspetti del Rinascimento come in Montaigne. Egli fu il primo a possedere quel deciso individualismo il quale nel secolo 16° in Francia, come in Italia nel secolo precedente, erasi svolto attraverso a lotte politiche e, per ciò che riguarda Montaigne, attraverso altresì a controversie religiose delle quali egli fu testimonio oculare. Oltre a ciò anche la Francia del 16° secolo aveva il suo umanesimo. Montaigne nacque (1533) nella Francia meridionale da una nobile stirpe, ricevette un'accurata educazione, intraprese viaggi in Italia e visse più tardi quasi esclusivamente nei suoi poderi godendosi la libertà e coltivando gli studi, ponendo ogni cura per non lasciarsi coinvolgere nei moti politici e religiosi di quel tempo, che egli osservava come uno spettatore. L'essersi trattenuto da una parte attiva ha certo il suo motivo non solo in ciò, che lo spettacolo dei molti partiti e delle mutevoli opinioni lo indussero allo scetticismo, ma specialmente in ciò, che egli volle conservare la sua individualità, quale essa era. Questa fu l'oggetto più importante del suo studio. I suoi *Essais* (i due primi volumi apparvero nel 1580, il terzo nel 1588) sono un libro altamente personale, sì per il contenuto come per la forma. “ Io studio me stesso più di ogni altra cosa „, egli dice (III, 13); “ questa è la mia meta-

fisica, questa la mia fisica „. Il libro ci dà anche delle informazioni complete sui suoi interessi, i suoi studi, le sue abitudini ed il suo tenore di vita. Esso è scritto in forma libera, senza connessione sistematica. Il pensare è per lui una specie di giuoco o di passatempo; egli lascia libero corso ai pensieri e li porge ai suoi lettori senza alcun ordine e legame, così come si sono presentati a lui. E subito nella prefazione egli spiega, come egli propriamente scriva soltanto su di se stesso *(je suis moy mesme la matière de mon livre)*, e che, se l'uso e la morale l'avessero conceduto, egli si sarebbe volentieri maggiormente inoltrato nel ragguaglio delle sue particolarità. Nel terzo volume degli *Essais* egli va, su questo punto, più avanti che nei due primi, appellandosi alla più grande libertà che a questo riguardo lascia l'età. Questa riflessione sul proprio io, nella quale ci si abbandona ai proprî pensieri e ci si culla nelle proprie inclinazioni, è un tratto moderno; ciò prova che l'individuo è liberato dai preconcetti tradizionali e che, senza la preoccupazione di alcuna autorità, può tranquillamente abbandonarsi alle correnti della propria natura e da esse lasciarsi guidare.

Notevole è parimenti la sua erudizione, specialmente riguardo alla letteratura antica. I suoi scritti sono costellati di citazioni ed alla delucidazione di opinioni, sentimenti ed impulsi umani egli adduce gran copia di tratti caratteristici. Egli ha impiegato nel campo spirituale il metodo comparativo, più estesamente che non lo facesse Machiavelli e, senza dubbio, non soltanto, come spesso si è creduto, per dedurre dalla molteplicità dei caratteri, delle concezioni e delle direzioni emergenti, conseguenze scettiche. Egli si interessa delle sfumature individuali, e sente ad un tempo la gioia dell'umanista per il ricco materiale. Ciò che interessa l'animo suo è lo sguardo dell'immenso campo dei fenomeni del mondo spirituale, e non soltanto la considerazione delle possibili differenze e contraddizioni interiori.

Del resto sì l'individualismo che l'umanesimo dovevano renderlo avversario di ogni tentativo diretto ad imporre ed a svolgère una dottrina dogmatica generale. Egli attacca sì il dogmatismo teologico, come il dogmatismo filosofico (particolarmente II, 12). Se noi avessimo seriamente una fede nel soprannaturale — egli dice agli ortodossi —, “ se noi fossimo realmente tocchi dal raggio della divinità, „ — noi dovremmo condurre la nostra vita ben altrimenti. — Tutti i rapporti sarebbero trasformati secondo le sacre esigenze e le guerre

religiose colle loro ignobili passioni non sarebbero state in grado di dividerci. Ciò che ci guida, non sono le forze divine, ma piuttosto la discendenza e la tradizione, quando non siano le passioni a determinare la nostra fede. Nelle guerre religiose, la causa di Dio per sè sola non sarebbe bastata ad organizzare una compagnia. Ed astrazion fatta dal loro potere attivo, egli è chiaro che la nostra facoltà di rappresentazione è incapace di formarsi delle idee di ciò che è interamente al di là dei limiti del nostro essere. Noi possiamo immaginare le nostre proprietà ingrandite o scemate, ma noi non possiamo andare oltre. Di più ogni essere si interessa sopratutto di se stesso, della propria natura. Da ciò segue che noi immaginiamo la divinità sotto l'aspetto umano e crediamo che nel mondo ogni cosa venga diretta pel bene degli uomini. Ma non potrebbero ragionare anche gli animali in un modo analogo secondo la loro propria natura? Chi crede di sapere qualche cosa di Dio inevitabilmente abbassa profondamente Iddio. Fra tutte le opinioni umane che riguardano la religione la più verosimile sembra essere quella che riconosce Dio come una potenza inconcepibile, come l'autore ed il conservatore di ogni cosa, il quale è soltanto bontà e perfezione, e benigno gradisce l'adorazione che a lui tributano gli uomini, sotto qualunque forma essi lo concepiscano, ed in qualunque modo essi gli attestino la loro venerazione.

Il ripudio delle affermazioni ortodosse non ci fornisce pertanto alcun motivo di insuperbire della ragione umana. L'uomo è la più misera e nello stesso tempo la più superba fra tutte le creature. L'orgoglio è la sua malattia innata. Egli si sente molto al disopra delle altre creature, e tuttavia la distanza fra lui e l'animale non è così grande come egli crede (ciò che Montaigne cerca di dimostrare con una estesa enumerazione di tratti che recano una prova dell'intelligenza e del sentimento degli animali). Egli non ha alcun motivo per separarsi dalla schiera degli esseri. Quanto al suo conoscere non v'è certo da rallegrarsi. I sensi sono malsicuri ed errano. Noi non possiamo persuaderci che essi dicano la verità. Essi ci rappresentano il mondo come è voluto dalla loro costituzione e dal loro stato. Per mezzo della percezione sensibile noi veniamo a conoscenza non dell'oggetto esteriore, ma della condizione degli organi del senso: *les sens ne comprennent pas le subject estranger, ains seulement leurs propres passions.* Per poterci assolutamente fidare della sensibilità noi dovremmo possedere uno strumento che potesse con-

trollarla — e quindi di nuovo un altro mezzo per controllare questo strumento, e così all'infinito. Neppur la ragione ci conduce ad alcuna decisione finita; ogni fondamento che viene addotto a sostegno di una opinione abbisogna esso medesimo di un fondamento, e noi possiamo in questo modo andare all'infinito. A ciò s'aggiunga che tanto l'essere nostro quanto quello degli oggetti incessantemente si modifica e si muta; non vi è nulla di fisso e di stabile. E la ricchezza delle differenze è così grande, che ogni tentativo di stabilire delle leggi o dei tipi generali riesce vano. Nessuna legge può esaurire la molteplicità dei casi. Quanto più l'esame è preciso, tante più differenze vengono scoperte. E quando si tenti di riunire sotto un punto di vista comune le differenze trovate, si vedrà che esse stanno reciprocamente in contraddizione, così che il paragone non può riuscire ad alcun risultato. — I mutamenti continui e le grandi differenze appariscono in egual modo riguardo alle leggi morali e civili. Non si può indicare alcuna legge naturale che sia osservata da tutti gli uomini. I costumi cambiano secondo i tempi ed i luoghi. Ora qual sorta di bene è quello che ieri era valido, domani non lo sarà più, e che diventerà un delitto appena oltrepassato il fiume di confine? Si lascia forse la verità limitare da monti, così che al di là di questi essa diventi menzogna? Il dubbio sarà dunque l'ultimo rifugio. Ma anche il dubbio non può venire fissato come qualche cosa di assoluto. Noi non dobbiamo dire che noi non sappiamo nulla. Il nostro risultato è: *che cosa so io?*

Questo corso di idee venne spesso in Montaigne ascritto a scetticismo, perchè si scorgeva in esso la sua ultima parola. Così già pensava Pascal. Ma con ciò non si giunge al più profondo fondamento della filosofia di Montaigne, al punto attorno a cui, in conclusione, per lui ogni cosa si volge e che costituisce come l'abbozzo d'una completa concezione filosofica. Montaigne ha, del resto, troppo del *causeur* per svolgere la sua concezione del mondo in una forma puramente filosofica. Ma la sua ultima parola non è la diversità confusa dei fenomeni, non è lo scetticismo e neppure è l'individualismo. Dietro ad ogni cosa s'innalza per lui uno sfondo infinito: l'idea della natura nella sua sublimità e nella sua immensità, dalla quale ha origine la moltitudine dei fenomeni, e la cui forza si estende e si particolarizza in ogni singolo essere individuale.

Montaigne non vuole soltanto confondere la scienza presuntuosa, egli loda senz'altro l'ignoranza, perchè questa lascia libero giuoco

alla natura e non impedisce colla riflessione e coll'arte alla " nostra grande e potente madre natura „ di guidarci. Ma per ignoranza egli non intende la rozza insipienza, bensì l'ignoranza che scaturisce dall'intelligenza dei limiti del nostro essere. Soltanto quando ci urtiamo ad una porta possiamo convincerci che essa è chiusa, ma non se stiamo passivi dinanzi ad essa. Soltanto per una " buona testa „ *(une teste bien faite)* l'ignoranza è un guanciale buono e salutare. Il concetto della natura ha per Montaigne importanza nelle cose grandi come in quelle piccole. Si parla, per esempio, di malattie, ed ecco che egli non vuol saperne dei medici, chè questi non fanno che impiastricciare la natura e l'ostacolano nel suo regolare sviluppo. Come ogni altro essere, ogni malattia ha il suo tempo determinato per lo sviluppo e per la risoluzione ed ogni intervento è inutile. Si deve lasciare libero corso alla natura; essa comprende le cose meglio di noi. Bisogna accettare l'ordine della natura. Così come l'armonia del mondo, la nostra vita si compone di contrasti, di toni diversi, che tutti si armonizzano nel grande insieme — la malattia e la morte così bene come la salute e la vita. — Trattasi di educazione, ed ecco che egli dimostra la necessità di lasciare libero corso alla natura. La comunicazione delle conoscenze deve essere il solo mezzo per lo sviluppo del sentimento e del carattere, e l'esperienza della vita è la migliore scuola per il dominio di sè. — Egli ritratta il suo scetticismo precisamente quando giunge al concetto della natura. L'unico modo, egli dice, con cui noi possiamo preservarci dal misurare le cose con un falso criterio sta nel tenere dinnanzi ai nostri occhi la " nostra madre natura in tutta la sua maestà „ : essa ci mostra una varietà infinita ed eterna di cose, nella quale noi stessi e tutto quanto noi chiamiamo grande ci si discopre come un punto quasi invisibile. Ciò deve impedirci dal tracciare dei limiti angusti ed arbitrarî. Da ciò ha origine la tolleranza. Come già noi vedemmo, l'ultimo risultato di Montaigne in fatto di religione è che la divinità ignota viene adorata dalle varie nazioni sotto altrettante forme diverse. E con questa riflessione Montaigne fonda il suo conservatorismo. Il nuovo mi dà fastidio, egli dice, sotto qualunque forma esso possa apparire. Non perchè le leggi esistenti siano sempre ragionevoli. La validità delle leggi non sta in ciò, che esse sono giuste, ma appunto in ciò, che esse sono leggi: *c'est le fondement mystique de leur auctorité!* L'abitudine è la signora del mondo. La coscienza si sente legata a ciò che è avvezza a rispettare,

e non può separarsene senza dolore. A dir vero, il saggio deve essere libero nell'intimo dell'animo suo per giudicare serenamente delle cose, ma all'esterno egli deve osservare le leggi ed i costumi esistenti. Il confidare di poterli sostituire con qualche cosa di migliore è pazzo orgoglio. Quantunque Montaigne non si esprima in modo esplicito, sembra tuttavia esservi nel corso dei suoi pensieri, l'idea che la natura si manifesti in ciò che è diventato costume ed uso, quindi il suo conservatorismo appartiene alla sua fede nella natura, quantunque — secondo il concetto proprio di Montaigne — il nuovo dovrebbe essere altrettanto " naturale „ quanto l'antico.

Sul concetto della natura viene ora anche fondato il primo tratto rilevato in Montaigne, il suo individualismo. Da un'attenta ascoltazione dei suoi processi intimi *(s'il s'escoute)*, — egli pensa, — ognuno scoprirà in sè un modo ed una forma affatto speciali, un carattere dominante *(forme sienne, forme maistresse, forme universelle)* che resiste alle azioni esterne e tiene lontani i movimenti dell'animo con esso incompatibili. Questo carattere è nell'intimo essere suo immutabile. Io posso desiderare a me stesso un'altra " forma „, posso detestare e condannare quella che io posseggo. Ma io non posso realmente pentirmi di ciò che è radicato nel più profondo della mia natura, perchè il pentimento può soltanto riferirsi a ciò che si può mutare. La natura vive in noi per mezzo di questa forma dominante, e senza dubbio, in ciascuno di noi in un modo affatto particolare; per il che ognuno deve essere giudicato secondo un criterio proprio. Montaigne conserva quindi alla natura di ogni singolo individuo il suo diritto, come a quella del grande Tutto. Laddove la chiesa desidera una assoluta rinascita, egli sostiene che una trasformazione completa è impossibile. Egli non ammette la realtà del pentimento, quando questo debba essere una tale trasformazione. Il pentimento è solamente possibile se vi sia una natura fondamentale interiore la quale possa venir offesa dalla chiara e completa immagine d'una cattiva azione compiuta. Mentre la ragione soccorre alle altre miserie ed agli altri dolori, essa è cagione del dolore del pentimento, il quale è il più crudo, perchè sorge dall'interno, così come il caldo od il freddo della febbre è più penetrante che non quello esterno. Similmente avviene dell'intimo compiacimento, del nobile orgoglio che si sente quando si fa il bene e si possiede una buona coscienza. Fondare la ricompensa delle buone azioni sull'approvazione degli altri uomini è edificare su di una base troppo malsicura, specialmente in tempi

— Montaigne opina — come quelli vissuti da lui, nei quali è cattivo segno il godere la stima pubblica. Ognuno deve possedere un'interna pietra di paragone *(un patron au dedans)* alla stregua della quale egli possa giudicare le sue azioni. Soltanto tu stesso puoi giudicare della tua condotta. Gli altri non scorgono tanto la tua natura quanto la tua arte. Le nostre azioni già vengono dai nostri prossimi considerate diversamente che dagli estranei. Per via della più profonda conoscenza della nostra natura, che essi posseggono, essi scoprono forse che le splendide azioni esterne non sono altro che sottili getti d'acqua i quali scaturiscono da un terreno paludoso. Dall'esterno non può giudicarsi dell'interno (*Essais*, III, 2).

Come sorga quel " *patron au dedans* „ ed in qual rapporto stia con la " *forme maistresse* „, Montaigne non lo spiega oltre. Egli lascia quindi ai pensatori successivi un importante problema. Ma nell'istesso modo che egli apprezza l'ignoranza, ed il calmo abbandono in seno alla natura soltanto a condizione che si abbia una buona testa, così nel campo pratico, come appare altresì dalle sue parole, non può essere sua opinione che si debba senz'altro lasciar fare alla natura. La natura individuale si sviluppa soltanto colla partecipazione della riflessione e della volontà alla sua forma particolare, e soltanto coll'attenzione e col lavoro può " la forma dominante „ venir preservata dalle deformazioni. Montaigne sa di non essere un eroe della volontà. Se egli ha qualche virtù, è, egli crede, molto più per favore della fortuna che non per merito della volontà. Egli è riconoscente di appartenere ad una buona razza *(une race fameuse en proud'hommie)* e di aver ricevuto una buona educazione. Egli prova un orrore naturale per la maggior parte dei vizî (specialmente per la crudeltà), ma non vuol anche garantire di quel che sarebbe avvenuto se egli non avesse posseduto una così felice natura; egli non può sopportare le battaglie interne. La ragione aspira, invero, alla preminenza nell'animo suo, ma essa deve spesso molto adoperarsi per non lasciarsi alterare da impulsi che essa non sempre può riformare. E tuttavia, era suo convincimento che il piacere più elevato sia collegato alla virtù; che la lotta possa solamente essere un periodo di transizione. I piaceri vili non sono che momentanei e fugaci e recano facilmente con sè il pentimento. Il soddisfacimento perfetto, egualmente lontano dal piacere sensuale e dalla faticosa lotta per ottemperare ai precetti della ragione, può solamente trovarsi là dove la natura più intima dell'anima si esplica

nelle buone azioni. L'aver sviluppato in sè una tale natura, sì che cessi ogni occasione di interna lotta, ecco l'ideale di Montaigne. Egli sa di non appartenere egli stesso al numero di coloro che lottano valorosamente, nè a quello di coloro che sono superiori ad ogni lotta. Ma egli ammira la " grandezza delle anime eroiche ". La propria debolezza non lo rende cieco per la fortezza degli altri. Quantunque egli stesso strisci sulla terra, egli è pur in grado di vedere il loro alto volo. Nè gli sembra per parte sua poco l'aver conservato il suo discernimento morale in un'epoca in cui la virtù altro più non sembra essere che un " *jargon du collège* " (I, 19, 36. — II, 11. — III, 13).

Il valore che Montaigne attribuisce al concetto della natura è di carattere antico. Ma questo concetto viene da lui svolto oltre la forma limitata che esso ha presso gli autori greci. Per il suo stretto collegamento col concetto dell'individualità esso viene ampliato all'infinito. Quando Montaigne oppone la natura agli artifizî degli uomini, ciò avviene sia perchè queste forme particolari si arrogano un diritto esclusivo e non scorgono la multiformità della natura, sia perchè esse offendono la singola individualità, la quale possiede, come ogni altra, il medesimo diritto di svilupparsi " *sur son propre modèle* ". Ai due concetti dell'infinità e dell'individualità era aperto l'avvenire. Lo scetticismo di Montaigne, la grande facoltà di osservazione, e la cultura umanistica diedero a lui libertà di spirito e materia per mettere in rilievo l'importanza di questi concetti. Il suo scetticismo — che propriamente è un'affermazione del diritto al pensiero — l'indusse ad oltrepassare i confini artificiali, e la sua ricca esperienza e dottrina gli insegnarono ciò che potevasi trovare al di là dei confini: nuove forme individuali per cui si esplica la natura unica ed infinita.

Montaigne morì nel 1592. Un pensatore di tal fatta non poteva trovare veri discepoli. Per ciò il suo pensiero era troppo personale. In lui erano riuniti elementi che non potevano riapparire nel medesimo collegamento in nessun altro. Colui che può venir considerato più dappresso come suo discepolo e ordinatore sistematico delle sue idee, non rappresentò che un solo lato, del resto assai importante, del mondo del suo pensiero. La conoscenza con Montaigne condusse Pierre Charron alle idee filosofiche. Nato a Parigi nel 1541, egli fu dapprima avvocato, ma più tardi passò allo stato religioso e divenne un oratore celebre. Egli pubblicò scritti in difesa della fede cattolica

contro i protestanti ed i liberi pensatori. Ma l'essenziale del suo pensiero si trova in un'opera che apparve a Bordeaux nel 1600 (tre anni prima della sua morte) sotto il titolo: *De la sagesse*, ed è una difesa appunto del concetto principale che noi trovammo sia in Pomponazzi, sia in Machiavelli ed in Montaigne: il concetto della natura umana come fondamento dell'etica e della politica. Egli annette gran peso all'ignoranza che risulta dalla vera conoscenza di se stesso. Ad un profondo esame la natura umana ci appare nella sua miseria come nella sua grandezza. La ragione naturale non può essere il criterio con cui giudicare ogni cosa; si deve quindi rimanere nell'antica dottrina della chiesa, senza impacciarsi in nuove dottrine. Charron deduce perciò dal dubbio delle conseguenze conservatrici, come Montaigne, ma in una misura più accentuata. Ciò che è singolare, è che egli tratti del rapporto, non direttamente toccato da Montaigne, della religione colla morale. Benchè la religione e la morale siano strettamente unite, esse non debbono venir confuse l'una coll'altra, avendo ognuna i suoi moventi *(ressorts)*. Anzitutto non devesi far dipendere il bene dalla religione, poichè con ciò esso diverrebbe accidentale e non avrebbe la sua origine dal " movente buono della natura ". " Io voglio, dice Charron, che l'uomo sia buono indipendentemente dal paradiso e dall'inferno. Per me è un orrore quando alcuno dice che se non fosse cristiano e non temesse la dannazione, non farebbe questo o quello. Io voglio che tu sia un uomo buono perchè così vogliono la natura e la ragione — perchè ciò è richiesto dall'ordine generale delle cose, di cui la ragione è soltanto parte — e perchè tu non puoi agire contro te stesso, contro il tuo essere ed il tuo fine; ne segua ciò che ne deve seguire. Ciò stabilito, può venire la religione. Ma il rapporto inverso è esiziale ".

Un riconoscimento così reciso dell'indipendenza dell'etica, in bocca di un ecclesiastico cattolico, è degno di nota. È un enigma psicologico come Charron, che non molto tempo innanzi erasi levato come zelante predicatore, siasi indotto a questo passo. In ogni caso esso attesta che a quel tempo si agitava una forte tendenza in questa direzione.

5. — Lodovico Vives.

Il grande interesse nudrito dal Rinascimento per tutto ciò che è umano doveva naturalmente condurre ad un fervido studio dei fenomeni dell'anima. L'osservazione psicologica e l'interesse psicologico non fanno sostanzialmente difetto in nessuno dei pensatori fin qui nominati, senza che tuttavia l'indagine psicologica sorga come uno studio separato, indipendente da tutte le conseguenze filosofiche che se ne possono dedurre. Ma verso questo tempo fu coltivata anche la ricerca psicologica puramente teorica. E se si deve ricordare un solo rappresentante della psicologia pura d'allora, questi è lo spagnuolo Ludovico Vives. Egli fu un tranquillo scienziato, uno zelante umanista, amico e collaboratore di Erasmo di Rotterdam, ma ha la sua principale importanza nel campo della psicologia e della pedagogia. Egli nacque a Valenza nel 1492, studiò a Parigi ed abitò appresso, fino alla sua morte, in Bruges. Per alcun tempo egli fu precettore della figlia del re d'Inghilterra Enrico VIII; ma il processo pel divorzio fu cagione della sua rottura colla corte inglese. Vives era uno zelante cattolico; tuttavia la sua natura conciliante, retta e mite lo mosse ad indirizzare un'ardita lettera al papa Adriano VI (1522), in cui egli esprimeva il desiderio che un concilio generale, in cui venisse separato ciò che è necessario alla pietà ed alla moralità da ciò che può venir fatto oggetto di libero esame, potesse rimediare alla divisione della chiesa. Anche più tardi egli predicò la tolleranza ed una mansueta e libera concezione del cristianesimo. Come pedagogista egli ha un'importanza straordinaria pel suo tempo. Molte buone idee pedagogiche che più tardi vennero svolte dai Gesuiti, debbono provenire da Vives, il quale fu un conoscente personale di Loyola. I suoi studî relativi alla critica filologica ed alla pedagogia lo condussero all'esame dei metodi scientifici in generale. A questo riguardo egli esige che la esperienza sia la base di ogni conoscenza. Egli stesso tentò nella psicologia di uniformarsi a questa esigenza, onde può essere considerato come il fondatore della nuova psicologia empirica. Come tutti i suoi contemporanei, egli si basa su di un ricco materiale tolto ad imprestito dall'antichità, ma cerca di corroborarlo colla

propria esperienza, e la sua opera *De anima et vita* (Brügge, 1538) contiene molte osservazioni originali. La sua descrizione di particolari fenomeni spirituali, specialmente delle emozioni, è ancora oggidì istruttiva, ed il suo libro ebbe un'influenza grandissima sulle teorie psicologiche del 16° e 17° secolo.

Il chiaro punto di vista empirico del Vives si appalesa specialmente nella prima divisione del I libro del *De anima*, la quale è intitolata " Che cosa è l'anima „. Dopo aver richiamato l'attenzione sulle difficoltà che solleva la risposta a questa domanda, tanto che a noi è più facile dire che cosa l'anima non sia, che non dire che cosa essa sia, egli osserva, come propriamente non abbia per noi alcun interesse il sapere che cosa sia l'anima, ma bensì il sapere come essa agisca, e che il precetto della conoscenza di se stesso non riguarda l'essenza, ma le funzioni dell'anima. Con grande sicurezza vien qui stabilito, che sono i fenomeni dell'anima quelli con cui noi dobbiamo direttamente trattare, e che la psicologia sperimentale può fare astrazione assoluta da ogni teoria puramente speculativa sull'essenza dell'anima. Vives, col suo procedere puramente descrittivo, rimane assolutamente sempre fedele a questo punto di vista. Certo dovette accadere che egli ritenesse per certe molte esperienze che più tardi non poterono sussistere innanzi alla critica. Ma Vives ha molto contribuito a che il punto di vista psicologico potesse venir separato, da una parte da quello speculativo e teologico, dall'altra da quello fisico; separazione che Descartes effettuò in modo chiaro e deciso. Descartes va debitore a Vives molto più di quello che lo potrebbe far credere il piccolo numero di luoghi in cui egli lo menziona.

Come già Vives dal titolo del suo libro lascia supporre, egli pone i concetti dell'anima e della vita in uno stretto rapporto reciproco. Egli concepisce l'anima come principio della vita e, senza dubbio, di ogni vita organica, non soltanto come principio della vita cosciente. Egli si studia di concepire le forme infime della vita come fondamento alle superiori. La sua psicologia è una psicologia fisiologica, che cerca, per quanto è possibile, di descrivere i fenomeni anche dal lato fisiologico. Egli si mostra un investigatore emancipato dalla scuola aristotelica, in quanto pone la sede della conoscenza nel cervello. Vi erano ancora aristotelici i quali sosteneveno che i nervi non partivano dal cervello (ciò che, del resto, già i posteriori anatomisti greci avevano dimostrato), ma dal cuore. La forza vitale, per

contro, ha, secondo Vives, la sua sede nel cuore, dove si manifestano il primo e l'ultimo segno di vita, e la cui azione ostacolata o libera si esplica nelle commozioni dell'animo. Concordando con una dottrina trasmessa dagli stoici e da Galeno, egli ammette che il cervello sia pieno di aria sottilissima, ossia d'un tenue spirito *(spiritus tenuissimi ac pellucidi)*. Le vibrazioni di questa sostanza venivano poi messe in relazione coi processi della coscienza; tuttavia, Vives non si esprime su ciò in modo preciso. Egli lascia indeterminato il rapporto fra l'anima che agisce nel cervello e quella che agisce nel cuore. Secondo la sua concezione soltanto l'anima propria dell'uomo viene creata immediatamente da Dio; l'anima delle piante e degli animali (quindi il principio della vita organica e della percezione sensibile) vien generata dalla forza della materia. L'anima umana non si appaga nel suo pensiero e nel suo desiderio, del finito e del sensibile, ma cerca un oggetto infinito; da ciò si deve dedurre la sua origine divina, poichè la causa deve corrispondere all'effetto. Vives si mostra qui un deciso spiritualista, ciò che già facevano supporre le sue presupposizioni religiose. Anche su questo punto egli lascia ai pensatori successivi gravi problemi.

La sua psicologia si limita all'esposizione dei varî fenomeni spirituali. La scoperta delle leggi per cui si passa dall'uno all'altro fenomeno era riserbata alle indagini posteriori.

6. — Lo svolgimento del diritto naturale.

L'umanesimo italiano ebbe un'impronta spiritualmente aristocratica. La sua grande importanza fu nell'aver fondato una vita spirituale libera. Ma esso non si curò più particolarmente di ciò che poteva riflettere la vita umana in una cerchia più vasta. Esso abbandonò a loro stessi la Chiesa, lo Stato e la società e si occupò essenzialmente di questioni intellettuali ed estetiche. Machiavelli stesso, malgrado il suo grande interesse per la nazionalità e la politica, non fa qui propriamente eccezione, poichè ciò che più lo attira è la manifestazione della forza nel potente; egli non cura le forze e le condizioni più profonde della vita sociale. L'umanesimo cadde in Italia colla rovina della libertà politica. Ma la perdita della libertà e la mancanza dello sviluppo di uno Stato nazionale si dovettero in gran parte alla limitata concezione che l'umanesimo

ebbe della vita umana, ed al suo timore di penetrare più profondamente e largamente nella vita. Questo fu anche il motivo per cui esso non curò la questione religiosa e restò pago di lasciarla da parte. Le nazioni nordiche, presso cui il Rinascimento sorse con meno splendore, spinsero la liberazione più profondamente all'interno e più ampiamente all'esterno.

Il grande merito della riforma fu di non essersi limitata a girare attorno alla questione religiosa, ma di averla affrontata direttamente e di aver proclamato nel campo religioso il medesimo principio della personalità che l'umanesimo aveva pronunziato in altri campi. La riforma è l'applicazione nel campo religioso del pensiero del Rinascimento. Con ciò non devesi intendere che Lutero e Zwingli si siano dapprima appropriato questo pensiero e l'abbiano quindi applicato. La grandezza di queste personalità sta appunto in ciò, che esse attingono dalla loro esperienza personale della vita quel pensiero come cosa nuova e gli danno una forma tutta loro propria. Essi stabiliscono appunto l'esperienza immediata e personale della vita come fondamento proprio della religione, e basandosi su ciò combattono la chiesa e la teologia medioevale. Le intime forze umane vennero così liberate dalle forme artificiose. Il cristianesimo venne realmente qui — per usare un'espressione del Machiavelli — ricondotto a quel principio dal quale esso era scaturito. Se anche Lutero non si addentrò in un esame critico del cristianesimo primitivo, egli afferrò tuttavia un punto importante delle concezioni dell'antica comunità cristiana, col prendere a base la dottrina paulinica della giustificazione per la fede. Per via dell'intima unione personale con Cristo l'uomo vien elevato al di sopra di tutte le circostanze esterne. Egli sviluppò questo pensiero specialmente nel suo scritto “ *Von der Freiheit eines Christen-Menschen* „ (1520). Se in tal guisa la personalità doveva venir liberata nei suoi più intimi rapporti condizionanti la sua sorte eterna da ogni autorità esteriore, era naturale di estendere questa liberazione anche in altri campi. Nè si può contestare che la riforma luterana non abbia anche in molti altri rapporti promosso un salutare risveglio. Nella sua lotta contro la chiesa, Lutero doveva divenire il patrocinatore dell'uomo naturale. Di fronte alla chiesa egli sostiene l'indipendenza della famiglia e dello Stato, ed in connessione naturale colla sua dottrina della giustificazione per la sola fede, egli afferma particolarmente l'importanza dell'agire

e dell'operare della vita umana ordinaria, contrariamente al cattolicismo che la posponeva alla vita ascetica. Lutero non potè tuttavia stabilire un rapporto positivo cogli interessi umani naturali. Di fronte alla scienza egli si mantiene — specialmente nei suoi giovani anni — data la sua dottrina circa la fede, in un'attitudine di sospetto, e nella vita dello Stato egli si attenne al principio della obbedienza passiva. Nel suo scritto " *Von der Freiheit eines Christen-Menschen* „ egli divide la sua trattazione in due parti: dapprima egli dimostra l'intima libertà che un cristiano possiede, poscia rinvia all'al di là il completo svolgimento di questa libertà, ed afferma che un cristiano è quanto al suo uomo esteriore " *un servo sommesso, sottoposto a tutti* „. In questo dualismo fra l'interno e l'esterno sta la ragione per cui il luteranesimo non ebbe per lo svolgimento spirituale e politico quel significato che esso per la grande e potente personalità del suo fondatore avrebbe forse altrimenti potuto avere. Il religioso e l'umano vennero posti l'uno accanto all'altro come il giorno festivo ed il giorno di lavoro, senza alcuna essenziale connessione interiore. E lo stesso avvenne quanto al rapporto della fede colla scienza. A Worms Lutero fece appello alla Bibbia ed a ragioni chiare ed evidenti. Il reciproco rapporto di questi due principî non giunse tuttavia mai ad una chiara soluzione, se tuttavia per tale non vuole considerarsi il rigoglioso fiorire d'una scolastica luterana che fu meno grandiosa e più arida della scolastica medioevale.

A lato di Lutero stava un uomo, che con tranquillo entusiasmo tentò di collegare le idee della riforma con quelle del Rinascimento. Filippo Melanchthon, " il maestro della Germania „, rappresenta in opposizione a Lutero un lato più razionale del protestantesimo. Egli non fu soltanto teologo, ma anche filologo e filosofo, e se fu per lui doloroso che Lutero ed i luterani condannassero duramente gli uomini non rigenerati dalla chiesa, si fu non soltanto perchè ciò contrastava alla sua mite concezione dell'umano, ma specialmente perchè ciò si riversava sui suoi cari classici. All'università di Wittenberg egli non insegnò soltanto teologia, ma anche scienza naturale e scienze filosofiche, come psicologia, logica (" dialettica „) ed etica. Un'elegante esposizione ed una profonda conoscenza della letteratura antica distinguono queste lezioni. L'etica sua è quella che ci offre il più grande interesse. Nella scienza naturale egli polemizza (come vedremo più avanti) contro la nuova dottrina di

Copernico, e come psicologo non può certo essere posto a lato di Vives, la cui opera apparve quasi contemporaneamente. Di grande importanza per la sua etica fu la sua dottrina del lume naturale, sulla quale influì particolarmente la riproduzione ciceroniana delle idee stoiche, mentre d'altra parte essa è appoggiata nello stesso tempo sulle parole dell'apostolo Paolo che si riferiscono alla legge scritta nel cuore degli uomini. Ad ogni deduzione, ad ogni enunciato, ad ogni calcolo, ad ogni posizione dei primi principî delle scienze, ad ogni giudizio morale starebbero a base certe rappresentazioni innate in ogni uomo ed impresse dalla divinità *(noticiae nobiscum nascentes, divinitus sparsae in mentibus nostris)*, poichè non è per un puro caso che la conoscenza scientifica e l'apprezzamento morale mai non siano periti nel genere umano. (Melanchthon svolge questa dottrina parte nel *Liber de anima,* parte nelle *Erotemata dialectices*). Il lume naturale venne però oscurato dal peccato; perciò fu necessario manifestarne il contenuto morale essenziale sul monte Sinai per mezzo dei dieci comandamenti. Che i dieci comandamenti e la legge morale naturale esprimessero il medesimo contenuto era un'opinione condivisa da tutti i riformatori. Essa si trova in Lutero come in Calvino e risale fino al Medioevo primitivo. Per mezzo di questa dottrina, rinnovata da Melanchthon, veniva stabilito che si poteva pervenire al medesimo risultato tanto sulla via del chiaro ragionamento quanto su quella della rivelazione dell'antico testamento. Ora, quantunque Melanchthon dia in questo modo un fondamento indipendente, naturale e razionale alla legge naturale, che per lui significa tanto la legge morale quanto il principio supremo dei rapporti giuridici, dalle sue presupposizioni teologiche derivava tuttavia che l'indirizzo etico possibile su questo fondamento poteva solamente riguardare la vita esteriore, civile, ma non i moti intimi dell'anima. Egli definisce la filosofia morale come " la conoscenza dei precetti di tutte le azioni morali *(honestis actionibus)*, dei quali la ragione vede la concordanza con la natura umana e la necessità nella vita civile, e dei quali si cerca per quanto è possibile, di scoprire per via scientifica l'origine ". Quanto v'ha di più intimo e di più profondo nella vita dell'anima non doveva dunque, secondo la concezione di questo riformatore, " concordare colla natura umana ", ma essere suscitato solo da influenze soprannaturali.

Veramente egli crede *(Philosophiae moralis epitome)* che la filosofia

può insegnare che vi è un solo Dio, che questo deve venir adorato, e che la volontà di Dio può stabilire la grande distinzione del bene e del male. I tre primi comandamenti apparterrebbero alla filosofia morale quanto i sette ultimi. Tuttavia, il vero intimo rapporto con Dio " pel quale noi saremmo in comunione immediata con Dio „ cade fuori della filosofia. Qui si vede quanto sia assurdo il far coincidere il contenuto del Decalogo con il contenuto della legge naturale. Poichè certo non poteva essere nell'intenzione di Melanchthon di negare alla religiosità dell'Antico Testamento un intimo ed immediato rapporto con Dio. E per altra parte, quella coincidenza attesta del pregiudizio teologico che quanto v'ha di più intimamente umano possa solamente venir immaginato nella forma religiosa. L'umano era per Melanchthon il puramente civile. Noi incontriamo di nuovo qui, anche in questo umanista, l'opposizione fra l'interiore e l'esteriore. Tuttavia la confessione fatta, che la vita umana si possa ordinare nei suoi rapporti esterni secondo leggi fondate razionalmente, era di grande significato. La vita civile, l'intiera vita dello Stato era ora in grado di espandersi in modo indipendente, conformemente ai proprî principî puramente umani.

Questa indipendenza venne sviluppata dalla scuola di Melanchthon ancora più recisamente di ciò che non l'avesse fatto il maestro. Il teologo danese Niels Hemmingsen, chiamato il " maestro della Danimarca „ come Melanchthon, il cui insegnamento egli aveva udito, si chiama il maestro della Germania, ambì di dare nel suo scritto *De lege naturae apodictica methodus* (1562) una teoria strettamente scientifica del diritto naturale. Come egli stesso espone nella conclusione del suo scritto, egli tenne intenzionalmente lontana ogni spiegazione teologica, affinchè potesse risultare chiaro " quanto lungi possa pervenire la ragione senza la parola profetica ed apostolica „. Per via dell'indagine filosofica egli vuol acquistare una chiara e precisa conoscenza della natura del diritto. Una vera legge è soltanto quella che non solamente si appoggia sull'autorità del principe e dei magistrati, ma ha altresì il suo " fondamento saldo e necessario „ il quale non può essere trovato se non appunto nella natura e nello scopo della legge. Nella natura dell'uomo sono posti i germi della moralità e della giustizia ed altresì il discernimento per distinguere il giusto dall'ingiusto. Se si vuole una legge nel vero senso della parola, devesi far ad essi ricorso. Hemmingsen mostra che nell'essere dell'uomo

vi è un elemento sensibile ed un elemento ragionevole, e che l'impulso animale risvegliato dalla percezione sensibile deve obbedire alla ragione, la quale contiene la vera legge naturale umana *(lex naturae seu recta ratio)*. Lo scopo della vita umana è la conoscenza del vero e l'esercizio del bene. Al disopra della vita della famiglia e dello Stato si eleva la vita spirituale (*vita spiritualis* in opposizione alla vita economica o politica) rivolta alla adorazione di Dio; in essa consiste lo scopo supremo. A questo punto non sarebbero più sufficienti le forze naturali, poichè nessuno potrebbe conoscere senza rivelazione divina il giusto modo di adorare Iddio. Ma per quel che riguarda la conoscenza del diritto naturale la rivelazione non è necessaria. Hemmingsen considera, non altrimenti di Melanchthon, i dieci comandamenti come un breve compendio del diritto naturale *(epitome legis naturæ)* ma è solo dopo di aver svolto la legge naturale, che egli ne cerca la concordanza coi dieci comandamenti. Qui abbiamo dunque il progresso che l'etica e la filosofia del diritto (il " diritto naturale " le comprende ambedue) si rendono indipendenti dalla teologia, più non si appoggiano sull'autorità sovrannaturale.

A questo punto, però, si arresta il movimento nel luteranesimo. Alcuni giureconsulti come Oldendorp e Winkler affermarono, invero, le idee ora svolte, ma soltanto nei paesi riformati esistevano le necessarie condizioni interne ed esterne per una più ampia rivendicazione dell'etica e della scienza del diritto. In Zwingli ed in Calvino non si scorge quell'affannosa distinzione fra la libertà della personalità interiore e la limitazione esterna. Essi rigettano il principio dell'autorità in più ampia misura che non il luteranesimo. Colui che è redento per la grazia sente il suo diritto alla libertà in tutte le cose spirituali e temporali. Zwingli, questa serena e forte natura, che all'interiorità religiosa del riformatore univa la logica del pensatore, l'amore per l'antichità, dell'umanista, il desiderio della libertà politica, del repubblicano, perorò in favore dell'autonomia individuale sì nel campo civile come in quello religioso. E Calvino, con minor talento e con uno spirito più ristretto, proseguì l'opera sua. Le loro idee furono quelle su cui s'imperniarono le grandi lotte del 16° e del 17° secolo in Francia, nei Paesi Bassi ed in Inghilterra, lotte, per cui sorse la libertà civile, religiosa e scientifica dell'età moderna. Lo Stato moderno e la scienza moderna vanno debitori a queste lotte della loro esistenza. L'intento

non raggiunto dall'umanesimo italiano per mollezza e per aristocrazia intellettuale, nè dal luteranismo per timidezza interiore e per sentimento di sommissione, lo raggiunsero i discepoli dei riformatori svizzeri colle armi dello spirito e del braccio. Senza dubbio dovette anche qui pugnarsi una dura lotta per infrangere le catene della confessione entro cui la chiesa riformata, come la chiesa antica, cercava di avvolgere il movimento spirituale. Ma fu di grande importanza che questa chiesa concepisse senza preconcetti il rapporto fra l'interiore e l'esteriore e non stabilisse alcuna recisa opposizione tra l'intima vita personale e gli altri interessi umani. Perciò i paesi della riforma divennero la seconda patria della nuova filosofia, dopo che l'Italia, sua prima patria, era stata piegata dalla violenza della reazione. Ed in essi ebbe la sua sorgente specialmente il diritto naturale moderno, che fino ai nostri giorni costituisce il fondamento di tutte le tendenze riformatrici politiche e sociali.

Le guerre religiose nei Paesi Bassi ed in Francia insieme alla letteratura pubblicistica che esse occasionarono furono di grande importanza per lo sviluppo dell'idea della libertà del popolo e dell'indipendenza dello Stato di fronte alla chiesa. La lotta per l'affermazione della libertà religiosa stava in stretto rapporto con la lotta per il mantenimento della libertà civile. Il diritto dei sudditi di opporsi coi loro rappresentanti legittimi ad un principe che offendesse il diritto del popolo, e nei casi estremi di deporlo, venne affermato con grande forza. A fondamento di ciò si stabilì il principio che ogni potere di governo abbia origine dalla trasmissione di un diritto che viene condizionato dall'adempimento di determinati doveri per parte dei governanti. Si proclamò così il principio della sovranità del popolo e si pose l'idea di un contratto originario fra popolo e governo come base di tutte le indagini sul diritto pubblico. La teoria del contratto era già stata usata nel Medioevo durante le lotte tra la chiesa e lo Stato come arma contro le pretese della chiesa alla supremazia. Il ricordo delle origini dell'Impero romano, che era sorto dalla democrazia romana, agì qui in unione alle conseguenze che si potevano dedurre dalla rappresentazione di uno stato naturale paradisiaco, senza alcun rapporto di stato o di diritto. Questa teoria venne ora adoperata dal popolo contro i principi, mentre nel Medioevo essa era stata impiegata in servizio dei principi contro la chiesa. Una

serie di pubblicisti protestanti, in prima linea Hubert Languet e François Hotman, nei loro scritti agitatori presero le mosse da essa. Ma essa venne anche adottata dalla parte cattolica. Specialmente là dove la signorìa dei principi era tiepida od eretica si trovò opportuno il far richiamo al diritto del popolo, che facevasi derivare da un contratto originario. In questo senso si pronunciarono una serie di scrittori dell'ordine di Gesù, in parte uomini di grande acume e di considerabile energia. La chiesa doveva rimanere la sola società che derivasse dall'alto, mentre lo Stato doveva vedere la sua autorità sorgere dal basso.

Le guerre religiose, così le materiali come le letterarie, dovevano naturalmente indurre uomini patriottici e curanti della conservazione dello Stato, minacciato dalle lotte confessionali, a stabilire le condizioni della vita dello Stato in modo indipendente dalle opinioni religiose controverse. Si formò in Francia, in opposizione agli ugonotti e leghisti, un partito di " politici ", la cui concezione venne letterariamente formulata da Jean Bodin nella sua opera sullo " Stato " *(La république)* apparsa nel 1557. Quest'uomo mirabile, la cui superstizione ricorda il più oscuro Medioevo, mentre la sua concezione politica e storica oltrepassava di gran lunga quella della sua epoca, fu un giureconsulto francese che per alcun tempo godette del favore di Enrico III, favore che più tardi perdette perchè egli difendeva i diritti degli Stati e del popolo contro il re. Per qualche tempo egli s'avvicinò al duca di Alençon, il capo dei politici, ed appartenne più tardi al numero di coloro che primi si strinsero attorno a Enrico IV allorchè questi terminò la guerra civile riunendo in una comune tolleranza le parti contendenti. Egli morì due anni prima che apparisse l'editto di Nantes. Nella storia della scienza del diritto egli acquistossi importanza pel modo chiaro e conseguente con cui svolse il concetto della sovranità. Egli separa recisamente la sovranità dal governo. Il potere supremo non è la stessa cosa della sovranità, poichè il potere può venire trasmesso per un certo tempo e può venir condiviso, mentre la sovranità è indivisibile. Come non vi possono essere più Dei, se Iddio dov'essere un essere assoluto, così in uno Stato non vi possono essere più sovrani. Bodin distingue la forma di Stato dalla forma di governo. La differenza della forma di Stato è condizionata dalla persona che possiede la sovranità. I distintivi della sovranità sono il potere legislativo, il diritto di dichiarare guerra e pace, il diritto

di grazia ed il diritto di regolare le più alte cariche. Il potere sovrano può risiedere nell'intero popolo, nell'aristocrazia o nel principe. Ma la forma di governo può benissimo essere monarchica, quantunque la forma di Stato sia democratica; così avviene quando l'intero popolo elegge il re.

Bodin sentì la necessità di difendere contro i monarcomachi cattolici e protestanti il concetto della sovranità assoluta. Con ciò egli non contesta, tuttavia, il diritto del popolo. Il potere sovrano è subordinato alla morale ed al diritto naturale; esso non può abolire il diritto personale di proprietà, quindi non imporre alcuna tassa. Bodin non vide che il potere legislativo non può mantenersi a lungo senza la facoltà di imporre contributi, e coll'assegnare quest'ultima al popolo egli assegnò nel fatto a questo anche la sovranità, dimodochè cade la differenza delle varie forme di Stato e più non rimane che quella delle varie forme di governo. Soltanto però i suoi successori trassero poi questa conseguenza dal concetto della sovranità.

La dottrina dello Stato di Bodin si distingue per l'importanza che egli annette alla famiglia ed alle piccole società o corporazioni. Egli vuole che la loro indipendenza e la loro particolarità vengano conservate e sviluppate in quanto esse possono conciliarsi coi fini generali dello Stato. Sovratutto egli ha una lucida visione della vita reale umana nelle sue varie direzioni, e biasima Machiavelli, del quale dice che " egli mai non ha misurato colla sonda la corrente della scienza politica ", per aver egli considerato le arti della tirannide come la parte più importante della politica. In uno speciale piccolo scritto *(Del metodo della storia)* egli dimostra l'importanza del metodo comparativo e storico per la scienza del diritto. " Nella storia ", egli dice, " si contiene la parte migliore del diritto universale, e dalle leggi noi possiamo conoscere i costumi delle nazioni, le basi dello Stato, il suo svolgimento, le sue forme, le sue trasformazioni, la sua decadenza; il che è utile per un giusto apprezzamento delle leggi ". Egli crede che su questa via si perderebbe la credenza in un'età dell'oro: " in paragone col nostro tempo la cosidetta età dell'oro non sarebbe più che un'età del ferro! " Egli poggia la sua fede nel progresso specialmente sullo sviluppo dell'industria. Egli insiste con forza sulle invenzioni e sulle scoperte del nuovo tempo, come pure sulla maggior attività commerciale delle varie nazioni. Tuttavia,

egli distingue tra il progresso della coltura ed il progresso della moralità: per ciò che riguarda quest'ultimo la sua fede non è più così fiduciosa. — Del suo scritto di filosofia religiosa e della sua importanza noi parleremo più tardi.

Il vero fondatore della teoria del diritto naturale nell'età moderna fu Giovanni Althusius. Quest'uomo, che per merito di Gierke venne sottratto ad un ingiustissimo oblio, nacque nel 1557 in Diedenshausen, studiò a Basilea, verosimilmente anche a Ginevra, fu per qualche tempo professore di diritto in Herborn e più tardi fu durante molti anni borgomastro della città di Emden nella Frisia orientale, i cui diritti egli difese con zelo contro gli assalti dei conti e dei cavalieri frisoni. Egli era un calvinista zelante e seguì con entusiasmo la lotta dei Paesi Bassi per la libertà religiosa e politica. Nei suoi scritti egli accenna più volte a questa lotta. Nella Frisia erasi mantenuta l'antica libertà dei contadini, mentre essa nella rimanente Germania era andata perduta, ed Althusius riserva anche allo Stato dei contadini i suoi diritti accanto a quelli della nobiltà e della borghesia. La sua fede religiosa ed i suoi studî, come pure le vicende del paese vicino ed i rapporti sociali della sua piccola patria contribuirono alla formazione della concezione filosofico-politica, che egli svolse nel suo scritto sulla politica (*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illlustrata*, 1603). Fra le altre sue opere, oltre i varî scritti puramente giuridici, devesi far menzione di uno scritto sulle virtù che riflettono i reciproci rapporti degli uomini (*Civilis conversationis libri duo).* Egli morì nel 1638, dopo una vita lunga ed operosa.

Althusius concorda con Bodin in ciò, che vi debba essere una sola ed indivisibile sovranità. In uno Stato vi può soltanto essere un unico sovrano, come in un corpo un' anima unica. Ma egli polemizza contro l'opinione di Bodin che vi possano essere più forme di Stato. La sovranità può soltanto risiedere in un solo luogo e non può venir trasmessa, nè alienata. Principi ed ottimati possono governare, mai però possedere la sovranità, la quale deve avere la sua sede nell'intero popolo, che mai non muore e verso cui ogni regnante è responsabile del suo governo. Lo Stato deve promuovere il bene del popolo e soddisfarne i bisogni; in ciò sta la sua ragion d'essere ed il suo scopo. Il regnante solo muore, non il popolo. Il regnante non è che un singolo, mentre il popolo è la moltitudine. Ogni potere deve perciò dal popolo scaturire ed al popolo ritornare.

Si può solamente distinguere la forma di governo, non la forma di Stato. Il popolo unito da condizioni di vita comuni *(corpus symbioticum)* è la sorgente di ogni potere e questo non potrà in eterno venir trasmesso ad alcuna autorità. Tutti coloro che esercitano il potere governativo sono come i rappresentanti del popolo ed allorchè essi oltrepassano i confini della loro attività segnati dalla legge naturale contenuta nei dieci comandamenti, e dal bene della società, essi cessano di servire a questa società e diventano individui privati a cui non si deve alcuna obbedienza là dove essi oltrepassino i limiti del loro potere. Pertanto non è cosa che spetti ad ogni individuo in particolare il ricondurre nei suoi limiti il potere dell'autorità. In ogni Stato ben ordinato, oltre alle persone in cui risiede l'autorità vi è un'altra specie di " amministratori ", di sovraintendenti *(ephori)*, il cui compito è di scegliere la persona che deve rivestire l'autorità suprema, di proteggere l'inalienabile diritto del popolo, di deporre l'autorità che abbia offeso questo diritto, ma anche di proteggerla e di sostenerla nell'àmbito del suo potere. Magistrati di questo genere sono nell'antichità i senatori ed i tribuni, nell'età moderna gli Stati, i principi elettori, i consiglieri. Sotto qualunque forma deve sempre venir organizzato un potere di controllo.

Althusius trova una prova storica della sua idea della sovranità del popolo nel fatto, che non solo nella maggior parte degli Stati vi è una tale autorità, la quale nel nome del popolo deve sottoporre alla critica l'operato del potere supremo, ma anche nel fatto, che talora il popolo ha distrutto la signoria di un principe tiranno. Egli si riporta alla lotta per la libertà sostenuta dai Paesi Bassi, e nella prefazione alla 3ª edizione egli dice che la sua opera è dedicata agli Stati della Frisia, perchè essi, come il resto dei Paesi Bassi, avevano veduto che la sovranità non è inseparabilmente legata alla persona del principe, ma che questo soltanto può possederne l'usufrutto, mentre il vero diritto di maestà si conviene al popolo, e perchè essi avevano combattuto per questo principio con tanto valore, con tanta perspicacia e costanza.

Egli trova una prova filosofica considerando lo scopo e la ragione della vita dello Stato. Lo scopo non è già il bene della sovranità, bensì il bene del popolo, e la ragione per cui gli uomini si stringono l'uno all'altro e formano lo Stato, è la condizione di debolezza e di necessità in cui si trova l'individuo isolato. Il sen-

timento ed il bisogno del singolo individuo sono la ragione ultima della vita dello Stato. Dapprima si formano società ristrette, come la famiglia ed il vicinato. Queste società ristrette sono come il vivaio di società più grandi, le quali sorgono dall'unione di molte piccole insieme. Ma allora si forma una società che non è più puramente privata, una società politica. Lo Stato è la società universale che in sè comprende tutte le società minori. Althusius ricorda qui Bodin, il quale già aveva così decisamente rilevato l'importanza delle piccole società nel seno delle grandi. Possessore della sovranità è il popolo organizzato in varî gruppi sociali e rappresentato dagli efori. Su questo punto questi due antichi autori hanno una preeminenza sugli studiosi del diritto naturale del secolo XVIII, i quali riconoscono solo il singolo individuo e lo Stato nel suo complesso. Tuttavia non devesi dimenticare da una parte che le corporazioni avevano portato con sè molti svantaggi, dall'altro che la monarchia assoluta in Francia e le imitazioni di essa in altri luoghi si erano adoperate con ogni mezzo per reprimere e ridurre alla minima importanza possibile questi membri intermediarî fra l'individuo e lo Stato.

La società nella sua forma più semplice, quella che serve di base ad ogni altra, è sorta per un accordo che trova esso pure il suo motivo nelle necessità dell'uomo. Per comprendere rettamente la teoria così stabilita del contratto devesi considerare alquanto più davvicino il modo con cui un Althusius concepisce l'accordo che deve formare la base di ogni vita sociale. Esso deve essere promosso dal bisogno. Ma sembra che Althusius non concepisca questo bisogno come puramente egoistico. Specialmente là dove egli parla delle origini della famiglia e della società vicinale egli si serve nella sua spiegazione non solamente del termine " necessità " ma anche di quello di " sentimento naturale " *(naturalis affectio)*. Egli concorda con quanto asserì Aristotile, che cioè l'uomo sia un " animale socievole " in ben più alta misura che non le api o qualunque altro animale che viva in comunione. Non è ben chiaro come quel " sentimento naturale " e questa inclinazione socievole stiano in rapporto colla conservazione individuale. Althusius non ha sentito la necessità di una più minuziosa analisi psicologica. Una tale analisi avrebbe dovuto tanto più interessarlo inquantochè egli limita il legame puramente individuale alla società più semplice e da questa fa sorgere le altre società. La credenza

in uno sviluppo naturale della società sta visibilmente in una certa opposizione coll'arbitrio immediato del singolo individuo. Anche se, come è opinione di Althusius, è la volontà degli individui fondatori quella che dà origine alla società, questi, secondo il suo insegnamento, non possono dare che il primo impulso; più tardi essi appariscono non più come singoli individui, ma come membri della corporazione, non come atomi indipendenti, ma come elementi di una molecola complessa i cui movimenti non dipendono solamente dal singolo atomo. Non vi è alcun individuo *puro*; tutti gli individui sono, senza che essi lo vogliano, socialmente determinati. E poichè la teoria del contratto suppone degli individui puri, essa è fin dal suo principio in opposizione colla concezione storica dello sviluppo della vita sociale, la quale considera gli individui come *prodotto* della società e non soltanto come *forze attive* di essa. Althusius volle riunire questi due punti di vista. Ma anche qui il problema decisivo venne solo più tardi alla luce.

In relazione con ciò sorge un' altra domanda: il patto originario che sta a fondamento della società è esso conchiuso scientemente o non? È chiaro che esso potrà intendersi come un fatto realmente storico, accaduto in un tempo ed in un luogo determinato, solo quando si tratti di un contratto concluso scientemente. Non così sembra l'abbia concepito Althusius. La società, egli dice, venne formata da un patto *espresso o tacito (pacto expresso vel tacito)*. Ma che intendesi per patto " tacito "?

Secondo Althusius, è necessario accettare un contratto non soltanto per concepire le origini della società, ma anche per comprendere la trasmissione del potere governativo ad un' autorità. Noi dovremmo quindi assumere dapprima un contratto in riguardo alla società, in seguito un contratto in riguardo alla signoria; quello tra gli individui, questo tra la massa del popolo e coloro che debbono regnare. Ora relativamente a quest'ultimo patto Althusius dice (e ciò deve anche valere per il primo) che i diritti che il popolo non ha espressamente trasmessi al principe sono stati da lui stesso trattenuti, e che anche là dove un popolo si è assoggettato ad un' autorità senza condizioni espresse, debbansi sottintendere le esigenze dell'equità e della giustizia e quelle del contenuto del decalogo: " poichè non è verosimile che il popolo abbia dato, a suo danno, una libertà sfrenata al principe, e che il popolo abbia voluto defraudarsi della capacità di governarsi e

dare ad un individuo un potere che sarebbe più grande di quello di tutti gli altri individui insieme „. In altre parole: Althusius conclude da ciò che può ragionevolmente essere l'intenzione del popolo, al contenuto del contratto *originario* e presuppone così che il popolo abbia ragionevolmente agito allorchè ebbe origine il contratto. Ma purtroppo l'azione del popolo comincia con la ragione così poco come quella dei principi e non è quindi affatto giustificato l'assumere in tale occorrenza una ragione “ tacita „. Ora appare chiaro che quel patto (specialmente nella sua parte “ tacita „) è molto più l'espressione della società ideale di Althusius che non un caso storico. Il diritto naturale, specialmente la teoria del contratto, non è che un' espressione mitologica della esigenza ideale dell'ordine e dello sviluppo della società. Il suo ideale avvenire è trasferito nel passato. È forse il caso di domandare se la maggior parte degli scrittori di diritto naturale concepirono il patto originario realmente come un fatto storico. Già Bodin considerò l'idea di un' età dell'oro come un' illusione, e lo stesso è di ogni rappresentazione di uno stato naturale assoluto. La grande importanza del diritto naturale sta in ciò, che esso nell'idea del patto originario possedeva una forma in cui il diritto dell'individuo contro la società e le autorità sociali poteva venire chiaramente ed energicamente messo in rilievo. Kant per il primo insegnò che vi è una differenza fra l'idea direttiva, regolativa ed il dato reale. Con l'aiuto di questa distinzione si possono scorgere ad un tempo le deficienze e la grande importanza della teoria del diritto naturale.

Bodin e Althusius proseguono il tentativo di Machiavelli di fare della scienza dello Stato una scienza puramente umana. Veramente Althusius si appoggia, come già lo dimostra il titolo della sua opera, sulla storia biblica come sulla storia profana. Ma egli non toglie da essa che dei puri esempî storici. Egli non opera (come i monarcomachi) con argomenti teologici. Con Paolo egli ammette che ogni autorità derivi da Dio; ma l'attività divina non è qui immediata, bensì mediata: le forze e gli impulsi che condussero alla fondazione della società ed all'istituzione dell'autorità derivano da Dio per mezzo della natura. Il potere dei principi e degli efori proviene immediatamente dal popolo e mediatamente da Dio. Iddio non ha trasmesso la cura dello Stato al solo principe, ma anche agli efori ed alle assemblee. L'ipotesi teologica viene così relegata in uno sfondo remoto. Tuttavia Althusius, come calvinista ardente,

stabilisce la tutela della religione come un fine principalissimo dello Stato. Egli si pronunzia recisamente contro la libertà religiosa, rinviando al lib. 5° di Mosè, 13, 5, dove vien pronunciata la pena di morte contro colui che insegna un'altra fede che non sia quella dei padri. Egli crede che la libertà religiosa renderebbe la fede incerta e distruggerebbe l'unità che deve regnare in uno Stato: chi non è con me è contro di me. Il punto di vista teologico di Althusius si rivela anche in ciò, che egli non sa concepire l'etica individuale come indipendente dalla teologia. Tutto quanto l'individuo deve ritenere per proprio dovere e che non si appartiene al numero dei doveri inculcati dalla scienza dello Stato e del diritto, egli lo apprende dai dieci comandamenti. All'etica non rimangono così che le regole per un contegno corretto nel parlare e nell'agire, regole trattate da Althusius nel suo scritto sulla " condotta civile " *(civilis conversatio)*. Egli sta quindi fermo nel contrapposto già affermato da Melanchthon dell'uomo interiore coll'esteriore, quantunque egli si preoccupi notevolmente della vita umana esteriore e ritenga possibile un ordinamento di essa secondo leggi puramente naturali. Egli riconosce le leggi naturali della vita sociale con un'energia tale che avrebbe eccitato il disgusto di Melanchthon. Nella sua " Politica " il borgomastro d'Anden formulò delle idee che erano sorte durante la guerra per la libertà dei Paesi Bassi, e che più tardi, dopo che l'animo appassionato di Rousseau le ebbe elaborate e spinte alle conseguenze formali estreme, formarono il catechismo dogmatico che dominò la Convenzione francese. Esse furono il vangelo della libertà politica. Melanchthon e la sua scuola non avrebbero mai ammesso la possibilità di un tale vangelo. In recisa opposizione con questo vangelo è il rigetto della libertà religiosa per parte di Althusius stesso, ciò che attesta dell'intima dissensione del pensiero avuto in retaggio dal Medioevo, che nemmeno l'indirizzo più libero del protestantesimo ecclesiastico riuscì a superare.

Se come il vero fondatore moderno del diritto naturale fu dalle generazioni seguenti considerato non Althusius, ma Hugo Grotius, ciò ebbe la sua ragione parte nel punto di vista radicale e democratico rappresentato dall'autore della " Politica ", il quale molto si scosta dal punto di vista accettato dai principali uomini politici e dagli studiosi di diritto politico del secolo XVII, parte in ciò, che Grotius diede ai principî del diritto naturale un fondamento più

ampio e più profondo, parte infine (e questa non è la ragione meno importante) nell'aver Grotius nella sua celebre opera " Sul diritto in guerra e in pace „ (*De jure belli ac pacis*, 1625) preso per punto di partenza la questione del diritto della guerra e del diritto valido in tempo di guerra. Egli collegò così il diritto naturale al diritto dei popoli e prese le mosse da un fenomeno che attraeva l'attenzione degli uomini di Stato ed eccitava l'interesse di tutti gli uomini. Il punto di partenza della sua trattazione non era l'intimo rapporto fra autorità e popolo, ma il reciproco rapporto esterno degli Stati sovrani. Ciò che lo mosse a scrivere fu la vista di tante guerre iniziate spesso senza un motivo plausibile, le quali scatenavano le passioni più selvaggie, come se gli uomini colla rottura della guerra venissero mutati in animali furiosi. Egli incominciò ad esaminare fino a qual punto debba qui sparire ogni diritto, e questa domanda lo condusse all'esame degli ultimi fondamenti del diritto.

Hugo de Groot nacque a Delft nel 1583. Già mentr'egli studiava a Leiden erasi acquistato fama di grande dottrina. All'età di sedici anni egli accompagnò Oldenbarneveldt a Parigi, dove dicesi che Enrico IV lo abbia presentato alla sua Corte come la meraviglia dell'Olanda. Bentosto egli raggiunse nella sua patria un' elevata posizione come giurista e come uomo di stato. Allorchè Maurizio di Orange coll'aiuto del clero ortodosso rovesciò e fece giustiziare Oldenbarneveldt, Grotius venne condannato alla prigionia a vita, a cui egli potè sottrarsi per un'astuzia della sua consorte. Egli recossi a Parigi, dove per qualche tempo venne protetto dal governo francese. Quivi egli lavorò all'opera a cui è collegato il suo nome. Più tardi divenne ambasciatore svedese a Parigi. Egli morì nel 1645 a Rostock, ritornando da una visita in Isvezia.

Grotius nota come sia più facile dire ciò che è ingiusto che non ciò che è giusto. Ingiusto è tutto ciò che si oppone alla natura della vita sociale condotta dagli esseri ragionevoli. Qui si può vedere come Grotius si avvicini più dei suoi predecessori all'esperienza ed alla storia. Poichè, che la vita della società umana esiga certe condizioni colle quali essa sussiste o perisce, è cosa molto facile a vedersi quando queste condizioni vengono a mancare; nel qual caso si sta, per così dire, dinanzi ad un' esperienza. Se queste condizioni sempre esistessero, esse non verrebbero osservate. Secondo Grotius, l'uomo viene indotto da un involontario impulso a

stringersi ad altri uomini. Anche se noi non avessimo bisogno di essi, noi cercheremmo la loro compagnia e la loro società. Senza dubbio è vero che noi non possiamo far senza dell'aiuto dei nostri simili, ma in ciò non sta ancora il vero fondamento della vita sociale. Già nei fanciulli si può osservare la tendenza a beneficare gli altri ed a sentire compassione per le loro disgrazie. Questo impulso naturale *(appetitus societátis)* viene sviluppato ed affinato quando la comunità col mezzo della parola diventa un commercio spirituale, e quando l'uomo diventa capace di indirizzare la sua conoscenza e le sue azioni secondo principî generali, in modo che tutti i casi simili vengano trattati in modo simile. Nel tentativo di tutelare una vita sociale di questo genere sta l'origine del diritto naturale. Le azioni umane vengono ora giudicate secondo la loro concordanza o discordanza con le esigenze di una siffatta vita sociale. Il diritto naturale scaturisce perciò da principî che sono nell'uomo stesso *(ex principiis homini internis)*, i quali sarebbero validi anche quando non esistesse alcun Dio. Tuttavia Iddio può venir chiamato l'autore del diritto naturale, poichè egli è l'autore della natura e quindi volle che questo diritto esistesse.

La prima e più importante determinazione del diritto naturale è che i patti e le promesse debbano venir mantenuti. Ciò è compreso nella volontà originaria per la quale si attua la società. Ogni dovere ha il suo fondamento in un precedente accordo od in una fatta promessa. La legge positiva *(jus civile)* scaturisce qui dalla legge naturale. Poichè la vita sociale non potrebbe sussistere se gli uomini non potessero reciprocamente obbligarsi. Il complesso della vita civile poggia dunque qui su di una giustizia eterna ed immutabile che ha valore dinanzi a Dio come dinanzi a tutti gli esseri ragionevoli. La natura umana, che è la madre del diritto naturale, diventa così la progenitrice del diritto positivo, poichè la sorgente di questo è la necessità, espressa nel diritto naturale, di mantenere la propria parola.

Ma che cosa è che comunica a questo principio dell'adempimento delle promesse e dei patti la sua forza originaria? Qui appare manifesto che Grotius parte come Althusius dalla teoria del contratto. Il principio che i patti debbano avere valore viene appunto stabilito per mezzo di un patto! Soltanto questo patto primitivo non necessita di essere conchiuso con piena coscienza. Esso può venire tacitamente presupposto, può essere nella natura medesima

dei rapporti, vale a dire: esso non è che una diversa espressione della volontà di mantenere una società, volontà che a sua volta è la condizione di ogni vita sociale. La società vien considerata come il prodotto di una libera unione, in cui ogni individuo inserisce la sua volontà come parte della volontà comune. Tutti i rapporti individuali debbono venir giudicati secondo questa volontà primitiva *(ex primaeva voluntate)*. Lo stato è un corpo il quale ha un'origine arbitraria *(corpus voluntate contractum)*. Da ciò si può derivare, fra le altre, l'importante massima che il diritto dell'individuo nei suoi rapporti colla società non può mai assolutamente sparire: poichè non può già essere stata sua volontà quella di annientare se stesso! Egli non può rinunziare al diritto della propria conservazione da lui posseduto prima che aderisse alla società.

Come in Althusius, anche qui sorge la rappresentazione mitica dello stato di natura e della sua trasformazione nello stato sociale mediante un atto della volontà. Tuttavia Grotius, quando coll'aiuto di questa rappresentazione vuol derivare dei rapporti civili speciali (come l'ingiustizia della menzogna, il possesso privato, la prescrizione, il diritto consuetudinario), si serve volentieri dell'idea di un *tacito* accordo, nel quale viene espresso ciò che è richiesto dall'utile ordinamento dei rapporti *(aut expresse, aut negotii natura tacite promittere, silentio convenire)*, così che per ciò che lo riguarda riesce dubbioso il decidere fino a quel punto egli concepisse il contratto della società come un fatto storico. Ma è singolare che, quantunque Grotius prenda per punto di partenza l'ingiustizia e la discordia, tuttavia egli ha una concezione eminentemente idillica della vita umana quale dovrebbe essere se non fosse ordinata in società. Egli riguarda l'impulso sociale come un impulso immediato, disinteressato, ed il rapporto di esso colla conservazione individuale, come in Althusius, non è ben chiaro. Soltanto Hobbes doveva qui iniziare quel movimento dal quale dovevano scaturire con maggior chiarezza le presupposizioni psicologiche del diritto.

Grotius si distingue da Althusius in quanto afferma che il popolo può, per la sua costituzione in società effettuatasi mediante contratto, trasmettere per sempre la sovranità ad un principe o ad un ordine sociale nello stesso modo che un individuo può farsi schiavo. Egli polemizza direttamente contro la dottrina di Althusius della sovranità popolare, quantunque egli, senza che se ne conosca il motivo, mai non lo nomini. Egli fa osservare che qui non si tratta

di sapere quale forma di Stato sia la migliore — poichè su ciò le opinioni potrebbero sempre essere disparate — ma che si tratta di conoscere quale sia la volontà che diede origine al diritto *(ex voluntate jus metiendum est)*. E perchè non dovrebbe il popolo potersi interamente abbandonare al potere di uno o più uomini? Anche in uno Stato democratico la minoranza deve sottomettersi alla maggioranza e le donne, i fanciulli ed i poveri non prendono parte alle decisioni, quindi non partecipano alla sovranità. La volontà primitiva può produrre una necessità costituente un vincolo perpetuo. Non serve dire che lo Stato esiste per il popolo e non per i governanti, che anche una tutela si esercita per i pupilli, non per il tutore e tuttavia questi ha il potere su quelli. — In questo modo Grotius col dare al contratto, per cui vien trasmesso il potere ai governanti, un carattere diverso da quello per cui il popolo si costituisce in popolo, si fa precursore di Hobbes e rende possibile anche alla monarchia assoluta di appoggiarsi alla teoria del contratto. Tuttavia i suoi argomenti non scuotono l'affermazione di Althusius, che non sia verosimile che il popolo abbia voluto rinunziare alla sua libertà per tutti i tempi. La concezione di Althusius concorda visibilmente nel modo migliore colla teoria del contratto sia dal lato mitologico che dal lato razionale.

Come già venne notato, è la guerra che diede a Grotius occasione all'indagine sul concetto e sull'origine del diritto. La guerra può avvenire, in primo luogo, tra individui ed individui. Nella presupposizione di uno stato sociale e d'una vita politicamente ordinata la giusta guerra tra individui è nondimeno limitata alla necessità di difesa ed il potere di punire risiede nelle mani del governo. In secondo luogo, la guerra può venir promossa dall'individuo contro lo Stato. Questa è ribellione e che questa sia illecita è un fatto stabilito per Grotius, il quale anche qui polemizza contro Althusius. Egli crede che coloro i quali hanno conferito ai difensori del popolo il diritto di ribellione si siano troppo adattati alle condizioni di tempi e di luoghi particolari. Per altra parte, sembra che Grotius stesso non abbia fatto grande attenzione alla lotta, fondata sul " diritto di natura „, sostenuta dai suoi concittadini contro il loro dominatore. In terzo luogo, la guerra può venir condotta dallo Stato contro l'individuo. In questo caso essa è giusta se è diretta contro chi abbia commesso un'ingiustizia. L'esame di questo punto conduce così ad esaminare la natura e la legittimità della pena.

Grotius tratta questo problema in un modo molto interessante. Egli è un deciso avversario della teoria della retribuzione. Il castigo non ha il suo scopo in se stesso; soltanto un animo selvaggio ed inumano può provare soddisfazione ad infliggere ad un uomo qualsiasi un dolore quando per mezzo di questo non si raggiunga un bene notevole per il punito stesso, o per altri, o per l'intiera società. In quarto luogo, la guerra può aver luogo fra uno Stato e l'altro. Questo tema è trattato nel modo più diffuso. Le condizioni per la legittimità di una guerra e i riguardi umanitari da osservarsi in tempo di guerra vengono derivati dai principî del diritto naturale. Il principio capitale è che gli uomini non cessano di essere tali pel solo fatto che essi sono nemici, e che, poichè la guerra vien condotta per amore della pace, essa deve essere condotta in modo così leale ed umano da non precludere ad essa la via. Grotius sa benissimo che il diritto dei popoli manca di quella sanzione di cui dispone in ogni singolo popolo l'autorità politica. I grandi Stati sembrano potersi tutto permettere. Ma anche questi sentono il bisogno di mantenere relazioni ordinate cogli altri popoli, e l'opinione pubblica dell'umanità non può essere ad essi indifferente in quanto solo allora la guerra si può condurre con forza quando il popolo stesso sia convinto della giustizia della causa. Grotius, coll'insistere su queste esigenze del sentimento umanitario e coll'indicare l'analogia fra le condizioni dei rapporti tra i popoli e quelle dei rapporti in un singolo popolo, fece la più grande impressione sugli uomini di Stato del 17° e del 18° secolo. Dicesi che Gustavo Adolfo avesse sempre il suo libro con sè nella propria tenda. Devesi all'autorità di Grotius se Luigi XIV, nella guerra cogli Olandesi, non mandò ad effetto la sua minaccia di non concedere alcun perdono, e l'indignazione eccitata dalla devastazione del Palatinato non sarebbesi secondo l'opinione pubblica sollevata con sì gran forza se l'opera di Grotius non avesse già in precedenza favorito questa predisposizione. Ed anche oggidì nella maggior parte degli Stati l'istruzione dei militari riguardo al tempo di guerra è derivata nella sua parte essenziale dalle regole stabilite negli scritti di Grotius. Noi non esporremo queste regole nei loro particolari; a noi basta l'aver mostrato come il celebre cultore della filosofia del diritto e del diritto dei popoli occupi un posto importante fra coloro che rivelarono l'uomo all'uomo.

Una questione importante del diritto pubblico ed internazionale

era a quel tempo se gli uomini possano venir puniti per le loro opinioni religiose e se uno Stato possa muovere guerra ad un altro per motivi religiosi. Althusius assunse, rispetto al primo punto, una posizione ristrettamente confessionale, e quale fosse la concezione generale rispetto all'ultimo punto ce lo attestano le guerre di religione. Grotius comincia col domandare che cosa debbasi intendere per vera religione. Per questa devesi intendere quella religione che è comune a tutti i contemporanei e come suo contenuto egli trova: l'unità e l'invisibilità di Dio, Dio come creatore di tutte le cose e come provvidenza universale. Queste credenze possono venir provate in modo naturale e la loro diffusione generale attesta di un'antica tradizione. L'esistenza di Dio per lo meno (si può qui ammettere un Dio solo o più divinità), ed il governo di una provvidenza sono verità evidenti per se stesse, generalmente diffuse e necessarie nei rapporti morali. Coloro che le contestano offendono la società umana e debbono venir puniti. Si può per motivi religiosi muovere guerra ad un altro popolo soltanto nel caso in cui il suo culto divino abbia un carattere immorale ed inumano. Alla domanda, se debbasi dichiarar guerra ad un popolo che non voglia accettare il cristianesimo, Grotius risponde, che il rigetto di una fede, la quale si fonda su testimonianze storiche e che sorge per un'azione soprannaturale, non può essere sottoposto ad alcun giudizio umano, fatta completa astrazione dalle varie forme di cristianesimo che si potrebbero imporre. Qui l'orizzonte si fa più ampio che non presso Althusius e si costituisce una teologia naturale. A questo punto Grotius non può andar disgiunto dai tentativi analoghi, ai quali rivolgeremo ora la nostra attenzione.

7. — La religione naturale.

Il vivo movimento intellettuale della rinascenza ed i più vasti orizzonti che si aprivano allo spirito non potevano non avere una influenza anche nel campo della vita religiosa. Già la riforma ce ne fa testimonianza. Ma la riforma è anche nello stesso tempo un tentativo diretto a restringere entro determinati limiti il movimento religioso. Al numero delle manifestazioni più notevoli del rinascimento e specialmente del suo ultimo periodo appartiene invece l'aspirazione verso una religione fondata nella natura stessa

dell'uomo ed indipendente dalle forme e tradizioni esteriori. Ed appunto come nel diritto naturale anche qui s'intrecciano due idee: ciò che ha realmente il suo fondamento nella natura umana deve ritrovarsi anche nelle varie forme storiche sotto cui si manifesta la vita dello spirito. Il confronto fra le varie confessioni contendenti, il cui numero erasi allora aumentato, agì in unione alla nuova fede nella forza della natura umana. Già nell'umanesimo italiano si estrinsecano aspirazioni a svolgere un ciclo di idee religiose indipendenti dalle dottrine della chiesa. La dottrina di Platone, specialmente quale venne concepita dai neo-platonici, ne formava la base. L'accademia platonica di Firenze acquistossi a questo riguardo grande influenza anche oltre i confini d'Italia. La fede interiore in un Dio personale e nell'immortalità dell'anima, nello stesso tempo che soddisfaceva il bisogno religioso dell'individuo, gli rendeva la sua libertà di fronte ai dogmi ed alle cerimonie della chiesa e nello stesso tempo gli rendeva possibile di trovare in essi un profondo significato simbolico. In Germania e nei Paesi Bassi a questa corrente umanistica si intrecciò la tendenza mistica che già nel Medioevo aveva operato in silenzio nel senso di una religiosità più intima e più libera. Lo svevo Sebastian Franck e l'olandese Coornhert sorsero animati da questo spirito contro il dogmatismo protestante. Essi accennavano ad una esperienza religiosa interiore che può essere vissuta sotto le più varie forme confessionali. Il Cristo invisibile era per Franck precisamente la stessa cosa della luce naturale, la cui scintilla può trovarsi in ogni animo umano e che perciò può accendersi anche in un pagano. Si può seguire la legge di Cristo, dice Coornhert, senza conoscerne il nome. Questi due uomini sono i precursori della filosofia della religione che, in un'età più recente, cercò l'intelligenza della religione positiva e del suo significato non nella critica esteriore dei dogmi esistenti, ma nella penetrazione profonda del fondamento spirituale e delle esperienze interiori che sono la sorgente ultima ed il costante punto d'appoggio di tutti i dogmi. Essi stessi dovettero provare il fanatismo confessionale. Il nome che abitualmente veniva dato a coloro che di fronte alle sette religiose assumevano una posizione indipendente, venne specialmente applicato a Coornhert, cui i predicatori olandesi chiamarono " principe dei libertini ".

In Francia ed in Inghilterra la religione naturale si sviluppò in forme anche più determinate. In Francia le lunghe e violente guerre

religiose avevano fatto sentire il bisogno di sorvolare sulle controversie confessionali e di volgere lo sguardo al lato umano che ognuna di esse possedeva. Nell'anno 1577 Enrico di Navarra (più tardi Enrico IV) scriveva: " Coloro che seguono semplicemente la loro coscienza appartengono alla mia religione, ed io appartengo alla religione di tutti gli uomini onesti e buoni „. Contemporaneamente Montaigne, a modo suo, era pervenuto alla concezione di una religione universale che può trovarsi in ognuno, qualunque sia il suo modo di concepire la divinità. Il documento più notevole in questa direzione è dato da Jean Bodin, di cui già esponemmo le idee nel campo della scienza politica. Egli lasciò un dialogo fra sette uomini (*Colloquium heptaplomeres)*, ognuno dei quali si intrattiene del suo punto di vista religioso che egli svolge senza alcun riserbo, ma colla più grande cordialità e colla più grande delicatezza per tutto ciò che si riflette al lato personale delle rappresentazioni religiose. Un ricco cattolico ha radunato alla sua tavola un circolo di amici per intrattenersi su varî soggetti, fra i quali la questione religiosa occupa per qualche tempo il primo posto. Fra i commensali, oltre all'ospite che, come si disse, è cattolico, si trovano un luterano, un calvinista, un ebreo, un maomettano e due uomini che professano, ognuno a modo suo, un teismo universale. È degno di nota il modo obbiettivo e drammatico con cui vengono presentati i diversi punti di vista. Solo il luterano viene lasciato alquanto nell'ombra, e non spicca in ogni caso per troppo acume. Allorchè un giorno il padrone di casa ha mescolato alle mele naturali recate in tavola altre mele artificiali, il convitato luterano è l'unico che addenti con piacere ad una di queste ultime, senza sospettare dell'inganno. L'ospite, che sempre si riferisce alle dottrine della chiesa infallibile senza tuttavia essere un fanatico, trae da ciò la morale: se la vista, il più acuto dei nostri sensi, è così fallace, come mai potrà lo spirito, legato ai sensi, acquistare una sicura conoscenza delle cose più alte! — Dopo che tutti i punti di vista vennero esaminati con un grande spiegamento di dottrina in più luoghi, il dialogo termina senza una vera conclusione. Un coro canta l'inno: " Vedi come è bello e soave quando i fratelli vivono fra loro in concordia! „ Allora tutti i convitati si abbracciano e si separano. " Più tardi nei loro reciproci rapporti e nei loro studî comuni essi esercitavano la pietà e la sincerità in una mirabile concordia; tuttavia essi più non proposero alcuna discussione religiosa,

quantunque ognuno si attenesse santamente alla sua propria religione „.

Bodin compilò questo scritto nell'anno 63 di sua vita, quindi nel 1593. Esso non venne stampato, ma le copie di esso vennero diffuse e fu ben noto nel 17° e nel 18° secolo. Non raramente esso viene menzionato, ma di solito col più grande orrore. Soltanto alcuni, come Leibniz in un'età più matura, espressero l'opinione che esso dovesse venir pubblicato. Per la prima volta nel 1841 esso venne pubblicato da Guhrauer (in una traduzione alquanto abbreviata), ed ora può servirci come esempio di ciò che due secoli fa veniva quasi unanimemente chiamato ateismo.

Poichè Bodin non ci lascia direttamente capire quale delle persone esponga la concezione sua propria, intorno a ciò si espressero le opinioni più disparate. Per qualche tempo inclinossi a credere che Bodin simpatizzasse pel giudaismo, del quale egli vien dipinto come il difensore energico e dotto. Ma se si osserva quanto ci è noto della tendenza religiosa di Bodin e lo si riconnette con quanto viene addotto nel corso del dialogo, si perverrà ad un altro risultato. Vi è, di un tempo anteriore, una lettera di Bodin ad un amico, nella quale egli si esprime nello spirito di un teismo universale, quale noi già conosciamo. “ Non lasciarti confondere „, egli scrive, “ dalle molte opinioni in fatto di religione. Scolpisci nell'animo tuo che la vera religione altro non è che il rivolgersi di un'anima pura al vero Dio „. “ Questa è la mia, anzi la religione di Cristo „. Quindi egli spiega come gli uomini eternamente si aggirerebbero nelle tenebre se di tempo in tempo non sorgessero uomini eletti che debbono servire come modelli. Al numero di questi appartengono, oltre i patriarchi ed i profeti ebraici, anche i savî greci e romani. Platone viene particolarmente lodato perchè proclamò l'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima. Ciò che egli annunzia Cristo l'ha compiuto, e, dopo questo, uomini eletti hanno operato secondo il suo spirito. L'idea di una rivelazione continuata per mezzo di una serie di savî, sia anteriormente che accanto alla religione mosaica, cristiana e maomettana, già viene espressa da una delle due persone dell' “ Heptaplomeres „ che parteggiano per il teismo universale. Toralba dice che la religione migliore deve essere la più antica. Il primo uomo ebbe la sua pietà e la sua conoscenza da Dio stesso. La fede in *un* Dio precede, secondo quanto ci attesta la Bibbia, alla religione ebraica;

questa è la religione di Abele, Enoch e Noè; questa è la religione di Giobbe. Per aver abbandonato questa religione naturale, che venne radicata nell'uomo insieme colla ragione *(cum recta ratione mentibus humanis insita)*, l'uomo si perdette in un intricato labirinto. La legge naturale e la religione naturale sono sufficienti: le altre religioni — la cristiana, l'ebraica, la maomettana e la pagana — sono superflue. Per la religione naturale non abbisogna alcun insegnamento, alcuna educazione; noi siamo ad essa naturalmente disposti, noi la possediamo nella nostra stessa natura. La ragione in noi congenita distingue e giudica ciò che è bene e ciò che è male. Presso alcuni eletti questa facoltà religiosa e morale si manifesta con maggior forza. Toralba stima altamente Platone (precisamente come Bodin nella lettera menzionata) perchè egli — " non senza aiuto e lume divino „ — pervenne ad una così alta sapienza nelle cose divine. L'essenza della divinità è infinita e non può venir compresa dal pensiero, tanto meno espressa con parole. Noi ci avviciniamo massimamente ad essa quando la definiamo come l'essere eterno, come la bontà, la saggezza e la forza infinita, elevata al disopra di tutte le cose materiali. In ciò i filosofi greci concordano con gli ebrei e gli ismaeliti, onde quest'idea dev'essere impressa in noi dalla natura.

Qui si presenta ancora in Toralba un altro tratto che ci ricorda Bodin stesso. Per quanto Bodin avanzasse per molti rapporti il suo tempo, tuttavia egli vi era completamente immerso per riguardo ad uno di essi. Egli credeva con ferma convinzione alla magìa ed ai demoni, e scrisse anzi un libro contro gli empî che raccomandavano maggiori cautele e maggior indulgenza nei processi contro le streghe. È il diavolo stesso, egli dice, che provoca questi sensi di mitezza contro le possedute. Nel secondo libro del dialogo questo punto viene toccato in una discussione fra Toralba e Senamus, quello degli interlocutori che per le sue idee più si avvicina a Toralba. Questi dice come sia un errore della nuova fisica quello di voler spiegare ogni cosa per mezzo delle leggi naturali, senza riconoscere alcun intervento di Dio o dei demoni. Senamus risponde che questo intervento sconvolge ogni scienza naturale, la quale presuppone leggi ben determinate. A prova della sua concezione Toralba riferisce parecchie storie di demoni ed ha in questo la completa adesione del luterano. Senamus oppone che se anche vi fossero dei demoni che potessero intervenire nel mondo corporeo

non è tuttavia cosa certa che i fenomeni meravigliosi si debbano spiegare col mezzo di essi, e, per altra parte: se si ammette un intervento dei demoni, perchè non si spiega ogni cosa nella natura per mezzo di essi? Inoltre egli insiste sulla necessità della critica nelle storie della stregoneria.

Il punto di vista di Toralba è quello di Bodin, quale esso è conosciuto per le sue dichiarazioni personali. E tuttavia egli pone in bocca di Senamus una critica a cui Toralba non è in grado di nulla opporre. Senamus è sovratutto lo spirito critico del dialogo. Alla domanda, chi debba essere il giudice nelle controversie religiose, il luterano risponde: Cristo, il quale è Dio! Senamus gli fa osservare che la controversia riguarda fra il resto anche la divinità di Cristo. Il calvinista si riferisce ai documenti ed alle testimonianze. Senamus domanda, dove possano trovarsi i testimoni e le testimonianze genuini. Il cattolico si rimette alla chiesa, — ma Senamus domanda quale fra le molte chiese sia la vera. Il luterano si appella alla Bibbia, il maomettano al Corano; Toralba si rifiuta di riconoscere queste autorità, ed opina che debbono essere i saggi a decidere della cosa, ma allora Senamus domanda chi sia saggio. E poichè il cattolico, per ultimo, vuole che si faccia una distinzione fra ciò che è veramente essenziale alla religione e ciò che non lo è, Senamus dimostra che la grande controversia sta precisamente nel fissare questo confine.

Senamus assume di fronte alla religione naturale di Toralba la stessa posizione che assume di fronte alla religione pagana, maomettana, ebraica e cristiana. Egli crede che esse tutte siano ben accette a Dio, quando esse vengano praticate con animo retto. Parimenti egli visita volentieri ogni specie di templi ove una tal religione può trovarsi. Egli non vuole offendere alcuno, così poco il più credente di tutti, il cattolico, che è il “ *religiosissimus* „ come colui la cui religione non è che la fede in un Dio *unico*. Egli non pone dunque la religione naturale come una religione particolare in opposizione alle religioni positive. Bodin ha fatto sorgere in Senamus delle idee che sono come un correttivo del dogmatismo, da cui, come la storia lo dimostra, sia la religione “ naturale „ sia le religioni positive possono essere infette. Anche se il proprio punto di vista coincide con quello di Toralba, egli vi aggiunge una riflessione che molto avanza le idee di quest'ultimo. Non è impossibile che Bodin negli ultimi anni della sua vita incominciasse a

dubitare delle sue opinioni primitive nel campo della teologia e della demonologia, e che egli esternasse questo dubbio per bocca di Senamus, senza tuttavia essere in grado di formare una nuova concezione sul fondamento di ciò che egli facevagli esprimere.

L'idea della religione naturale venne perfezionata e sviluppata da Lord Herbert von Cherbury nella sua opera *De veritate* (1624). Come Althusius, Grotius, Coornhert e Bodin, anch'egli fu un uomo politico che partecipò alla vita pubblica ed ebbe opportunità di fare vaste esperienze e di istituire raffronti. Egli apparteneva ad una nobile famiglia del Galles; i suoi antenati furono valorosi guerrieri, ed egli stesso non smentiva il loro spirito guerresco. Guerre e duelli ricorrono sovente nella sua autobiografia. La spada stavagli bene al fianco, quantunque egli affermasse di averla soltanto sempre sguainata per amore del prossimo. Egli nacque nell'anno 1582 o nel 1583 e ricevette un'accurata educazione, che egli più tardi incessantemente continuò da se stesso. Era suo desiderio di fare di se stesso un cittadino del mondo. Dopo essersi sposato nel suo 16° anno ad una ricca ereditiera, studiò ad Oxford e venne ricevuto a corte. Più tardi egli fu al campo di Maurizio di Orange, intraprese viaggi in Germania ed in Italia, dopo di che fu durante una serie di anni ambasciatore inglese in Francia. Nè alla corte, nè al campo, nè durante la sua carriera diplomatica egli dimenticò i suoi " cari studî ". Egli compì il suo celebre libro a Parigi, dove lo fece leggere a Grotius. Quantunque questi l'avesse giudicato molto favorevolmente, tuttavia Herbert era in gran pensiero se dovesse pubblicarlo, poichè egli sapeva che esso avrebbe incontrato grande opposizione. Mentre un giorno egli sedeva perplesso nella sua camera aperta verso il sud, risolse di provocare una decisione sovrannaturale sul suo dubbio. Col libro in mano egli gettossi in ginocchio e supplicò Iddio, che non soltanto è l'autore di ogni luce esteriore, ma che anche è l'origine di ogni lume interiore, di dargli un segno che lo animasse a pubblicarlo; se non fosse apparso alcun segno, egli avrebbe distrutto il libro. Bentosto egli udì un suono leggero provenire dal cielo sereno, che non assomigliava ad alcun suono terreno; consolato, egli fece stampare il suo libro. Questo fatto non è, come si è creduto, in contraddizione con la concezione svolta nei suoi scritti. Egli ammette anzi che Iddio non soltanto manifesti la sua attività nella ragione umana, ma che per mezzo di manifestazioni speciali egli risponda

alla preghiera degli uomini. Come il Toralba di Bodin, egli crede al miracolo. Poco tempo dopo che era apparso il suo libro egli venne richiamato dal suo posto di ambasciatore, perchè il suo brusco procedere non si adattava alla politica titubante di Giacomo I. Egli passò il rimanente di sua vita, occupato in studî filosofici e storici, parte a Londra, parte nel suo castello nel Galles. Durante le guerre civili egli si pronunciò debolmente ed in ultimo si unì al parlamento. Come nel tempo passato egli avrebbe avuto caro unire l'attività politica ai suoi studî; egli non si consolò mai delle sue delusioni politiche. Morì nel 1648.

Herbert si apre la via alla sua dottrina della religione naturale mediante una teoria della conoscenza, che non è senza interesse storico. Se la verità deve essere a noi accessibile, devonsi trovare in noi delle facoltà che ce ne rendono capaci. Oltre alla ragione scrutatrice ed al senso interno ed esterno vi è in noi un istinto naturale il quale conduce allo sviluppo di certe verità comuni a tutti gli uomini *(notitiae communes)*. Noi trovammo già questa dottrina stoica presso Melanchthon e la sua scuola. In Herbert essa serve di fondamento alle verità universali, alle quali noi siamo condotti dal confronto delle varie religioni. Ciò che a lui è particolare è il modo con cui egli collega l'origine di queste rappresentazioni comuni con gli istinti che mirano alla conservazione dell'individuo e della specie. L'istinto naturale, da cui quelle scaturiscono, non è altro che la stessa forza primordiale che muove l'uomo come l'intero mondo: l'istinto della propria conservazione nel senso più ampio della parola, per cui si manifesta la provvidenza divina. Tutto ciò che è nel mondo tende senza ragione cosciente a quanto può essergli utile. E poichè le " rappresentazioni comuni " servono alla conservazione della vita e della pace, l'istinto della conservazione ci muove alla ricognizione ed allo sviluppo di esse. Le verità più importanti per l'individuo e per la società diventano così oggetto d'un riconoscimento istintivo. Quando esse vengono spogliate da tutto quanto le rende meno pure e vengono metodicamente ordinate, esse formano un compendio della sapienza divina. Tali verità sono, p. es., le seguenti: le affermazioni che si contraddicono reciprocamente non possono essere tutte due vere; vi è una prima causa di tutte le cose; la natura non fa nulla di inutile; non fare agli altri ciò che tu non vuoi che essi facciano a te. Le più importanti idee logiche, etiche e religiose dovrebbero perciò essere

fondate, nel modo che si è detto, su istinti naturali. Herbert non va però al di là di queste indicazioni. Il rapporto delle verità prime coll'istinto naturale, non è ben chiaro. Fra l'istinto e le verità prime si debbono evidentemente porre molti atti psicologici intermedî. Si tratta — per usare un'espressione moderna — di comprendere come la lotta per l'esistenza, possa essere indotta a fissare certe rappresentazioni come valide per se stesse. Herbert non si preoccupa di questi atti intermedî, anzi a volte riduce ad una stessa cosa l'istinto e le verità originarie.

Herbert fa fronte a tre lati. Anzitutto egli si oppone a coloro che stimano più la fede della conoscenza, e per fede intendono solo ciò che fa parte delle credenze della loro setta, mentre colla minaccia di castighi in una vita futura, essi cercano di diffondere questa fede. Qui si connette generalmente la credenza nella corruzione della natura. Credenza empia questa, poichè si oppone alla provvidenza che si manifesta negli istinti naturali! Secondariamente egli si rivolge contro coloro che vogliono provare ogni cosa per via del ragionamento *(discursus luxuriosus)*. Questo pedantismo scolastico non vede che l'istinto naturale, ed il senso interno ed esterno, stanno al di sopra della ragione. Il primo si manifesta prima che si sviluppi la facoltà di ragionare ed agisce indipendentemente da essa; esso può trovarsi in ognuno, agisce senza esitanza, assolutamente sicuro ed è la condizione necessaria della auto-conservazione. In terzo luogo egli si oppone a coloro che fanno derivare ogni conoscenza dai sensi ed ammettono che il nostro spirito sia originariamente una tavola rasa *(tabula rasa)*. Ma se quelle rappresentazioni fondamentali sono appunto le condizioni che rendono possibili le esperienze! Gli oggetti stessi non potrebbero fare che noi reagissimo su di essi! La concordanza delle rappresentazioni negli uomini depone in favore dell'esistenza di un istinto il quale può anche inferirsi dalla bontà di Dio che non può lasciare gli uomini privi di aiuto.

Ora la religione naturale ha appunto un tale fondamento istintivo. Incidentalmente Herbert sviluppa ciò più minutamente nella sua autobiografia. Sorgono in noi delle facoltà e degli impulsi che non possono trovare una perfetta applicazione, nè raggiungere una piena soddisfazione in ciò che offre l'esperienza; soltanto il perfetto, l'eterno e l'infinito possono appagare la nostra brama. La divinità stessa ne è il vero oggetto. Da ciò consegue che in ogni

uomo sano e normale si trova la stessa facoltà religiosa, sebbene essa si svolga nel modo più diverso e non si esprima talvolta nel culto esteriore. La base di tutte le religioni è formata di cinque proposizioni che hanno una validità universale: vi è un essere divino supremo; questo essere deve venir adorato; la virtù e la pietà formano la parte più importante dell'adorazione; l'empietà ed il delitto debbono venir espiati col pentimento; oltre questa vita vi ha la ricompensa ed il castigo. Ciò che nelle singole religioni non contrasta con queste proposizioni, ma serve ad esse di conferma, può essere creduto. Se vi sono uomini che le oppugnano, ciò avviene perchè nelle religioni si sono formate delle rappresentazioni così false e indegne, che alcuni vengono indotti a ripudiare ogni religione, non eccettuata quella naturale. Le cinque proposizioni sono sufficienti in sè e per sè, a queste noi dobbiamo attenerci ed abbandonare le questioni controverse. Per mezzo dell'istinto naturale, su cui poggia la religione naturale, ha luogo negli individui una interrotta rivelazione interiore, così che essi diventano indipendenti dalla parola del sacerdote.

Non è fuori di proposito applicare ad Herbert le parole di Senamus, che non è per nulla facile il segnare un confine fra ciò che è parte essenziale della religione e ciò che non lo è. È altresì impossibile provare che quei cinque punti si trovino realmente in tutte le religioni. Ed anche quando si potesse provare che essi sono universali, non ne seguirebbe per ciò che essi siano fondati sopra istinti naturali. E quand'anche altresì essi avessero un'origine istintiva di tale specie, dovrebbesi ancora dimostrare — come già venne accennato — *in che modo* essi si svilupparono. Herbert procede in modo troppo precipitoso e dogmatico. Nel suo cammino egli passa sopra ad una intera serie di problemi gnoseologici, psicologici e religiosi. La concezione, che egli abbozzò a grandi tratti è tuttavia condotta con mano potente ed acquistò una grande importanza storica. Per essa venne stabilmente fissato che vi è una coscienza religiosa, la quale si sente completamente indipendente da tutte le chiese esistenti e le sottopone al suo esame ed alla sua critica.

8. — Speculazione religiosa (Jacob Böhme).

Lord Herbert occupò alternativamente la mano e l'ingegno ed abbandonando le trattazioni diplomatiche alla corte di Parigi egli fece ritorno al suo studio per lavorare alla sua opera " *De veritate* ,. Ma il bisogno dell'epoca di creare nuove idee e di spezzare le rigide forme ecclesiastiche, in cui erasi ben presto addormentato il movimento della riforma, si manifestò anche sotto forme più umili. Jacob Böhme abbandonò lesina e forme per scrivere il suo " *Morgenröte im Aufgang* ,. Anch'egli aveva errato pel mondo prima di impugnare la penna. Egli aveva fatto le sue peregrinazioni come operaio calzolaio; più tardi si stabilì a Görlitz, e nel quieto laboratorio il suo pensiero lavorava con tanto fervore quanto la sua mano. Egli non era completamente ignorante; egli stesso si dice naturalista e filosofo, ed aveva conoscenza di scritti astronomici; è degno di nota che egli fu un copernicano, poichè egli fa muovere la terra e la maggior parte dei pianeti attorno al sole; aveva letto gli scritti di filosofia naturale del medico Paracelsus, verosimilmente anche le opere, diffuse in manoscritti, del mistico Valentin Weigel, nelle quali le idee di Paracelsus erano fuse con quelle di mistici anteriori. Egli era di più un uomo pio che conosceva la sua Bibbia e la dottrina luterana. Ma egli si proponeva da sè i suoi problemi e li trattò con una libertà di spirito e con una forza che ancora oggidì rendono apprezzabili i suoi scritti, e lo condussero al di là dei confini dogmatici. Mentre Bodin e Herbert giungono al problema religioso partendo più dall'esterno, per Böhme questo ha il suo punto di partenza nel mezzo delle rappresentazioni confessionali; incessantemente egli si travaglia intorno a queste fino a che la corrente dei pensieri rompe ogni argine. Nell'ingenuo, ma forte sentimento di se stesso, anche il calzolaio di Görlitz reca l'impronta del Rinascimento, e del pari gli elementi che costituiscono l'edifizio dei suoi pensieri si riportano agli indirizzi scientifici e filosofici di quel tempo, i quali attraverso a molte vie e dopo molte trasformazioni erano pervenuti fino a lui. Egli fece uso di tutti i mezzi che potevano trovarsi a

sua disposizione per la soluzione dei problemi che angustiarono l'animo suo fino a ridurlo per qualche tempo alla disperazione. Notevole esempio del come una tendenza spirituale possa erompere là dove sembra debba essere esclusa dalle condizioni interne ed esterne! Così a lungo e così penosamente egli aveva lottato coi tormentosi pensieri, che allorchè egli scorse la possibilità di una soluzione egli credette ad una rivelazione, ad una illuminazione dall'alto. Nel 19° capitolo dell' " Aurora „ egli descrive come giunse al dubbio e come gli apparve la luce, il che fu per lui come se " in mezzo alla morte fosse nata la vita „. Allora egli aveva venticinque anni; secondo la leggenda, egli avrebbe per la prima volta intuito i suoi pensieri fondamentali durante un'estasi in cui era caduto alla vista di una chiave di metallo splendente. E per dodici anni dovevano essi ancora maturare innanzi che egli scrivesse (1612) la sua prima opera *(Morgenröte)*. L'ardire di questo calzolaio che osava filosofeggiare eccitò lo scandalo del pastore di Görlitz a cui era pervenuta una copia del libro. Questi lo accusò dal pulpito di eresia e indusse le autorità a proibirgli di scrivere; per qualche tempo quell'uomo mite dovette anche abbandonare la città. Egli non osservò il divieto che per pochi anni e nell'ultimo periodo della sua vita spiegò come scrittore una feconda attività. Egli morì a Görlitz nel 1624.

Böhme si presenta il problema religioso sotto due forme principali. Egli divenne " profondamente afflitto e conturbato „ allorchè scorse qual piccolo posto l'uomo occupi nel mondo esterno. Così alto è il cielo, dove, secondo che dicono i dotti, abita Dio! E gli elementi ed i corpi celesti che riempiono lo spazio sembrano compiere il corso senza preoccuparsi dell'uomo. La lontananza di Dio ed il posto insignificante dell'uomo nella natura furono il primo scoglio del suo pensiero. A ciò si aggiunga: la lotta del bene col male sia nel mondo umano che nella natura, la vista del bene che nel mondo accompagna gli uomini empì come i pii, la vista altresì dei popoli barbari che occupano le parti migliori della terra e sono meglio favoriti dalla fortuna che non quelli che adorano Dio. Il pensiero: come mai l'esistenza del male è compatibile coll'esistenza di Dio? fu il secondo scoglio.

Egli risolve il primo problema, il quale sorge dalla considerazione di quanto sia grande il mondo della materia e di quanto sia piccolo e lontano il mondo dello spirito, mediante il pensiero che

la forza e l'essenza di Dio agisce in ogni cosa, in noi come nelle masse esterne. Dio non è separato dalla natura, ma sta rispetto a questa come l'anima rispetto al corpo. Il cielo non è lassù nell'azzurro, esso è nel tuo intimo, dove in te si agita la vita divina. Dio non è lontano; tu vivi in Dio e Dio vive in te, e se tu sei puro e santo, tu sei Dio. Si agitano in te le medesime forze che si agitano in Dio e nell'intera natura. Fuoco, aria, acqua, terra — ogni cosa è Dio. Tu non sei solo l'immagine di Dio. Tu non puoi essere altra materia che Dio stesso. Quando tu vedi le stelle, la terra e gli abissi, tu vedi Iddio, ed in questo Dio tu vivi, tu sei. Senza dubbio, non sono i corpi celesti e gli elementi la chiara divinità stessa, ma la forza da cui essi traggono la loro vita domina anche in te. Gli intimi moti nell'essere dell'uomo sono della stessa natura di quelli che si passano in Dio. In ogni processo della natura si cela Iddio, ma nel solo spirito dell'uomo vien riconosciuto. Nulla si comprende di Dio fino a che l'anima viene da lui disgiunta come se fosse un essere separato.

Se si vuol chiamare pagano questo modo di pensare, Böhme risponde: " Ascolta e vedi, e fanne la differenza. *Io non scrivo da pagano, ma da filosofo.* Nè io sono un pagano, ma io posseggo la vera e profonda conoscenza del Dio unico e grande che è tutto ". Ed egli sa quanto gli sia costato il pervenire a questo pensiero che per lui ha vivificato tutto il mondo e che gli ha appreso che in questo lo spirito non è lontano nè straniero, ma è tutt'uno con quanto si muove nell'intimo di ogni cosa. Egli ha cercato di scacciare simili pensieri, ma allora una grande angoscia ed una grande tribolazione lo hanno ricondotto ad essi. (*Morgenröte im Aufgang*, Cap. 19 e 25). Il bisogno religioso di una più intima unione con la Divinità, di una completa soppressione della lontananza di Dio, si incontra qui col bisogno filosofico di trovare una connessione di tutte le cose, ed ambidue trovano il loro appoggio nella dottrina del filosofo naturalista Paracelso secondo cui l'uomo si compone degli stessi elementi che compongono l'universo.

Ma Böhme non considera soltanto la natura quale essa è presentemente. In lui si leva la domanda: come è sorto questo mondo esterno, sensibile? Perchè non è ogni cosa in così intima ed armonica connessione che non possano aver luogo dolorose lotte come quelle che lo affliggono? — Già Paracelso, il medico e chimico rivoluzionario che ha avuto su Böhme una grande e visibile influenza,

doveva qui spianargli la via, in quanto egli aveva insegnato che la differenza degli elementi aveva avuto origine da un processo di scissione e di scomposizione. Böhme seguì questa traccia colla sua arditezza abituale ed essa subito lo condusse alla soluzione del secondo e più grave problema. Il problema dell'origine del male era per lui fatto più difficile in quanto egli non vuole separare Iddio dal mondo e dall'anima, ma vuole concepire la vita di questi come una parte della vita propria di Dio. Per Böhme il male sta appunto nel volersi disgiungere dall'intera connessione, nel voler essere un tutto mentre non si è che una parte. Da ciò nascono la grave scissione, la esteriorità, il conflitto ed il dolore del mondo.

Böhme dà la spiegazione di tale quesito in una forma mitologica servendosi di immagini tolte dalla bibbia e dall'alchimia affastellate in modo poetico che ha del barocco ed insieme del grandioso. Egli ha chiara coscienza di questa forma di esposizione simbolica e mitologica. Egli spiega come egli potesse risolvere gli alti problemi che a lui si affollavano, in quanto anche in lui si agitavano il medesimo spirito ed i medesimi elementi che animano il mondo e che da tutta l'eternità lo hanno animato. In altre parole: egli si serve delle proprie esperienze e delle proprie lotte interiori per spiegare la natura e la storia di essa, e per comprendere l'intima forza animatrice di tutte le cose. E sebbene egli ci dia in un quadro immaginario la descrizione di una serie di processi e di catastrofi, un intero dramma cosmico, non è tuttavia con ciò sua opinione che sia letteralmente e realmente accaduto qualche cosa di simile in un tempo ed in un luogo determinato, — nè che tutto ciò si sia storicamente e successivamente svolto. Egli intende descrivere ciò che si passa in tutti i luoghi ed in tutti i tempi, l'eterno rapporto fondamentale delle forze universali, il conflitto, che non vien consumato una volta per tutte, ma che incessantemente si consuma, e nel cui mezzo egli si trova. Le sue dichiarazioni su ciò sono di una sorprendente chiarezza. " La mia opinione non è che nel cielo vi sia un luogo speciale od un corpo speciale da cui emani il fuoco della vita divina..... ma *io parlo in modo materiale a cagione dell' inintelligenza del lettore*..... Chè tu non puoi nominare alcun luogo nè in cielo, nè in terra in cui il divino non sia egualmente generato „. " E quantunque io abbia qui descritto come ogni cosa diviene, come ogni cosa si forma e come si svolge la divinità, tu non devi per ciò

credere che essa sia in una specie di quiete o di non esistenza e che di qui novamente risorga. O no, *ma io devo descrivere una cosa alla volta a cagione dell'inintelligenza del lettore* „. “ Ogni giorno la natura nasce come nel giorno in cui ebbe il suo principio „. “ Rispetto alle qualità (i processi divini) non vi è nè principio, nè mezzo, nè fine „. “ Tu devi sapere che io qui non scrivo una storia che mi sia stata raccontata da altri, ma io sto sempre nel mezzo dell'eterna battaglia dove io sono fatto cadere sovente, come ogni altro uomo „. — È così giustificato il ritenere, nella esposizione dei pensieri di Böhme, la forma mitologica come la parte meno essenziale.

Böhme si dichiara recisamente contrario alla creazione dal nulla. “ Molti scrittori hanno, senza dubbio, scritto che il cielo e la terra vennero creati dal nulla, ma mi meraviglia che fra tanti uomini così eccellenti non siasene trovato uno che abbia potuto riferirmi la vera ragione, dal momento che Dio è rimasto identico a sè medesimo da tutta l'eternità. Dal nulla non può sorgere nulla, ogni cosa deve avere una radice, altrimenti nulla si sviluppa; se da tutta l'eternità non fossero stati gli spiriti della natura, non vi sarebbero nè gli angeli, nè il cielo, e nemmeno la terra „. È convinzione di Böhme che non si possa spiegare nulla da una assoluta unità. La divinità deve contenere una pluralità di momenti, deve implicare in sè una eterogeneità che non può essere stata prodotta arbitrariamente *ab initio*, ma è come l'oscura sorgente della vita universale. Böhme esprime ciò in una forma puramente logica o psicologica (nelle “ *Theosophischen Fragen* „) col dire, che Dio non è soltanto il Sì, ma che a questo momento positivo deve contrapporsi il No, poichè altrimenti non vi sarebbe alcuna gioia nè sensibilità, anzi non vi sarebbe in generale niente che potesse distinguersi in modo deciso (alcuna “ elevazione „). Senza una tale intima opposizione originale fra un momento positivo ed un momento negativo non vi sarebbe altresì alcuna volontà; la pura unità non ha nulla in sè che essa possa volere. Böhme nel suo linguaggio mitologico chiama questo originario elemento di opposizione l'ira di Dio ed il fondamento dell'inferno. Originariamente è in Dio l'ira come l'amore, il fondamento dell'inferno come quello della beatitudine. Di dove dovrebbero venire nel mondo l'ira, l'acrimonia, l'amarezza, la crudeltà ed il veleno se essi non avessero la loro radice in Dio? Ma originariamente l'ira non è che un mo-

mento il quale serve a far nascere l'amore cosciente. La vita esige un tale contrasto; soltanto perchè nella natura vi sono " qualità „ differenti, esistono il movimento, lo sviluppo e l'impulso in ogni cosa. Böhme spiega la parola qualità con una ingenua etimologia che cela un pensiero geniale, derivandolo dalla stessa radice di " Quelle „ (sorgente). " Qualità è la mobilità, lo scaturire o il sorgere d'una cosa „. " Qualificazione è la stessa cosa di " movimento „. Egli non si tien pago di attribuire alle cose delle proprietà morte ed in riposo, ma scompone ogni cosa in forze e tendenze attive. Dire che il calore, per esempio, è una " qualità „ è anche un dire che esso illumina, riscalda, discioglie e fonde. La pluralità delle qualità — vale a dire delle forze originarie — è dunque per Böhme un fatto reale, poichè senza tale differenza non sarebbero possibili nè il moto, nè la vita, nè la coscienza. Le forze originarie sono tuttavia fin dal principio in un insieme armonico. L'amarezza nella radice della natura non serve che a far emergere tanto più spiccatamente la dolcezza. La qualità dell'amarezza è bensì in Dio, ma soltanto vi è come " sorgente trionfante di gioia „.

Anche se si ammette questa unità originaria dei contrapposti, l'enigma rimane pur sempre insoluto. Come si possono conciliare con essa l'esperienza delle asprezze e delle amarezze che sono nel mondo e che in niun modo sono solamente momenti di un'intima armonia, e, specialmente, l'esperienza dell'acuto contrasto fra il bene ed il male così nel mondo interno come in quello esterno? Qui sta il nodo di ogni speculazione religiosa. Come non è possibile il far derivare la pluralità dall'unità assoluta, così non è neppur possibile il far derivare la disarmonia dall'armonia assoluta. Nessuna meraviglia se la fantasia e la tendenza mitologica di Böhme, a questo punto in cui il suo sentimento è per di più così violentemente eccitato, hanno completamente il sopravvento sul suo pensiero. Non è possibile il dare una descrizione intuitiva del dramma in cui compariscono le persone della Trinità, le " qualità „ e gli " spiriti „ originari, la schiera degli arcangeli. Il fatto principale è che uno degli elementi che costituiscono la natura primitiva della Divinità, l'elemento dell'ira, il No, si fa avanti per dominare il tutto. Non contento di essere momento egli vuol diventare totalità. È Lucifero che accecato dal proprio splendore, imbaldanzito per la propria forza e per la propria sede nel centro più elevato, ora vuol trionfare

su tutta la Divinità, vuol possedere una " qualificazione „ più superba e più splendente di Dio stesso. Qui vengono generati il conflitto ed il dolore del mondo, qui viene acceso un fuoco che d'allora in poi più non si è spento. I contrasti vengono sprigionati dall'originaria unione armonica, la materia solida è lanciata nello spazio ed ecco che sorge il mondo come noi ora lo conosciamo. Il male esistette dunque prima dell'uomo, e questi ne porta il germe nella propria natura. Non è che a questo punto che Böhme arriva là dove comincia la storia del primo libro di Mosè; storia che del resto non gli ispira molta stima, poichè varie cose sono in essa che " urtano completamente la filosofia e la ragione „, per cui egli non può altresì credere che " quel caro uomo di Mosè ne sia l'autore „. In generale egli segue il proprio pensiero fidando nell'intima testimonianza dello spirito. Neppure egli si lascia imporre dai dotti: " Io non ho bisogno delle loro (ossia dei filosofi, degli astronomi e dei teologi) formole e dei loro concetti, poichè nulla io ho imparato da essi, ma ho avuto un altro maestro che è l'intiera natura „.

Böhme si mostra particolarmente irato contro coloro i quali insegnano che Dio ha intenzionalmente prescelto alcuni uomini per la beatitudine, altri destinato alla dannazione. Se anche Paolo e Pietro avessero scritto ciò, egli non lo crederebbe. Dio non vuole il male, nè potè in antecedenza sapere che le cose sarebbero andate così come esse vanno. Eppure deve il male avere la sua radice in Dio, nell'autore di tutte le cose! Questa radice è il momento negativo, il " fondamento dell'inferno „, — quello che in Dio non è Dio, se col nome di Dio soltanto si intende l'amore (non l'ira). È questo un elemento divino che si disgiunge dall'armonia originaria — è " Dio contro Dio „ come esplicitamente si esprime Böhme (*Morgenröte*, cap. 14, § 72). Perciò il conflitto nel mondo è così grave e violento; dalle due parti lottano forze divine! E da ciò il dolore e l'angoscia che la lotta reca con sè, dai quali Böhme trova una via di scampo rifugiandosi nel pensiero del cuore della Divinità che incessantemente lavora per far rientrare nei loro limiti la durezza e l'amarezza.

Böhme si serve nella sua speculazione teologica della verità psicologica che l'involontario precede l'arbitrario e ne forma il fondamento. Egli trova l'origine del male non nella volontà arbitraria di Dio, ma nel fondamento naturale involontario, il quale doveva contenere elementi varî. Egli ha sorvolato sul gran distacco che vi è

fra differenza e conflitto, fra opposizione e scissione. Egli non può spiegare come abbia origine l'orgoglio di Lucifero. Invece di dare delle ragioni fondate, qui egli racconta. Eppure il suo pensiero si è così arditamente avanzato come soltanto raramente l'osano i pensieri di un uomo intimamente religioso. Quindi è naturale che egli sia considerato da parte dei teologi nell'istesso modo in cui egli considera Lucifero. Egli ha posto in moto una " qualità „ pericolosa, il pensiero: e questa sorgente quando incominciò a sgorgare non può più venir trattenuta. E pure non è l'orgoglio, ma è l'intimo bisogno dell'intelletto che a poco a poco lo conduce lontano. L'ingenua presunzione del pensiero novamente sorto fa sì che egli non titubа, non si arresta. Egli considera il suo còmpito, come già noi lo sappiamo da una sua caratteristica espressione, come puramente filosofico. " Che cosa è ancora celato? „, egli domanda in un suò passo, " la vera dottrina di Cristo? no, ma la filosofia „. Questa egli vuol ora apportare; ed egli dà alla concezione da lui sì penosamente acquistata un'importanza tale da chiamare il suo primo libro: *Aurora che sorge;* l'êra del compimento deve ora esser vicina! In realtà il suo pensiero è un'aurora. Egli si è lasciato guidare dalle forze nuove, senza vedere dove esse conducevano.

Due leggi importanti servono a Böhme come fondamento della sua speculazione: la legge del contrasto come condizione di ogni movimento e di ogni coscienza, e la legge dello sviluppo come spiegamento progressivo delle differenze. È chiaro che per la legge del contrasto egli parte dalla esperienza psicologica, come appare dalla sua proposizione caratteristica: " Senza contrasto alcuna cosa non può manifestarsi a se stessa „. Riguardo al pensiero dello sviluppo come generatore di differenze egli è sotto l'influenza di Paracelso. Egli ha introdotto il concetto dello sviluppo nella lingua tedesca (11). Deducendo le conseguenze da queste leggi egli ha raggiunto il limite ultimo del pensiero religioso, limite che più non potè essere superato da alcun altro ulteriore tentativo congenere.

Può sembrare che debba esservi una grande differenza fra la speculazione religiosa di Böhme e la religione naturale propugnata da Bodin, Cherbury e Grotius. Böhme era un luterano positivamente credente, o almeno credeva d'esserlo. Ma egli era così conseguente da vedere che se la luce e la vita divina agiscono nell'intera natura come un contrapposto della durezza e dell'amarezza,

l'accesso alla luce non può essere limitato. Ognuno può aprirsi un varco attraverso all' " ira „ e giungere all' " amore „. Ebrei, turchi e pagani, che nulla seppero di Cristo, furono tuttavia eguali ai cristiani. " Chi ha l'amore nel proprio cuore, chi conduce una vita mansueta e misericordiosa, chi combatte il male ed attraverso all'ira giunge alla luce di Dio, quegli vive con Dio ed è uno spirito solo con Dio. Chè Dio non abbisogna di alcun altro culto „. Queste parole avrebbe benissimo potuto Bodin mettere in bocca al suo Toralba. Martensen (nel suo libro su Jakob Böhme) le trova " singolari ed infondate „. Pertanto esse hanno un sicuro fondamento nel pensiero proprio di Böhme. Dei teologi " speculativi „ posteriori potrebbero augurarsi un corso così sicuro del pensiero. L'interessante per noi qui è, che noi troviamo nel campo dell'ortodossia luterana, presso un operaio incolto, la medesima tendenza universale nei rapporti religiosi che è propria della filosofia del Rinascimento e che si collega strettamente col ritorno alla fede nelle forze naturali ed all'esercizio indipendente del proprio pensiero.

B) — La nuova concezione del mondo.

9. — La concezione aristotelico-medievale.

Come non si può disgiungere l'uomo dal mondo, così non si può disgiungere lo studio dell'uomo dalla concezione del mondo. È perciò quasi impossibile seguire la trasformazione subìta dalla concezione dell'uomo senza dare anche uno sguardo ai mutamenti operatisi nella concezione del mondo. Vi è qui una ininterrotta reciprocità d'azione. Così la speculazione religiosa di Böhme è in parte evidentemente condizionata dalla nuova concezione del mondo (prevalentemente dalle idee paracelsiche e copernicane) e può intendersi solo se si tiene conto di essa, quantunque in lui sia prevalso l'indirizzo psicologico-religioso. Per altra parte in molti dei pensatori che noi intendiamo qui di considerare come i fondatori della nuova concezione del mondo, si trovano idee e ricerche preziose che assegnerebbero loro, considerate in se stesse, un notevole posto fra coloro che studiarono più specialmente l'uomo. Sia pertanto lecito qui a noi di assegnare ad essi il loro posto, partendo da quel medesimo punto di vista che dà ad essi una decisiva importanza nella storia del pensiero.

Per comprendere il grandioso mutamento che portò il Rinascimento nella concezione del mondo e che, con lo sviluppo delle arti e la scoperta dell'uomo, costituisce l'opera sua più grande, noi dobbiamo anzitutto mettere in rilievo i tratti principali di quella rappresentazione del mondo che ancora nel secolo 15° e dotti e profani consideravano come indiscutibile. Essa derivava dalla fisica aristotelica e dall'astronomia tolemaica ed era intrecciata con idee bibliche, intreccio possibilissimo a quel tempo in cui l'intera concezione del mondo non era che una rappresentazione precisata e sistematizzata di quanto è immediatamente percepito dai sensi.

Già al pensiero volgare non può passare inosservata la grande differenza che esiste fra i movimenti che avvengono in cielo e tutto quanto accade quaggiù. Qui sembra dominare un mutamento continuo. I fenomeni crescono e decrescono, nascono e

periscono. Si producono movimenti che dopo un tempo più o meno lungo di nuovo cessano. Ben altrimenti là in alto: le stelle compiono il loro corso regolare senza notevoli mutamenti, ed il loro cammino sempre le riconduce in un silenzioso ed eterno moto circolare sulla medesima via. Aristotele fondò la sua concezione del mondo su questo contrasto fra la regione celeste e la regione terrestre o sub-lunare. Egli si fondava su quanto sembra insegnarci la nostra percezione e nello stesso tempo si accordava con l'antica credenza degli Elleni come dei barbari, secondo cui il cielo era la sede degli Dei eterni. La regione celeste è imperitura, in essa il movimento è eterno ed assolutamente regolare. La regione terrestre, al contrario, è la sede della caducità, in essa si avvicendano il moto e la quiete, il nascere ed il morire. Ora, le due regioni debbono anche consistere di materia diversa. I corpi celesti debbono essere composti di una materia che non aspira verso alcun luogo particolare, perciò il loro moto può continuare per l'eternità. Questa materia, " il corpo primo „ è chiamata da Aristotele etere. Questo riempie lo spazio celeste ed in esso si compie l'eterno moto circolare. Soltanto il moto circolare può essere eterno, imperciocchè esso sempre ritorna in se stesso e da ciascun punto del circolo conduce ad ogni altro. Nella regione sub-lunare ogni movimento ad un certo punto si arresta, specialmente se il corpo ha raggiunto il suo " luogo naturale „. Qui domina il movimento rettilineo, il quale va dal centro del mondo verso l'esterno e verso l'alto, o al centro del mondo verso l'interno ed il basso. Ciò il cui luogo naturale è nel centro del mondo o vicino al medesimo, dicesi pesante; ciò il cui luogo naturale è in alto verso il confine superiore del mondo sub-lunare, dicesi leggero. I continui mutamenti nelle regioni terrestri derivano dal non trovarsi sempre gli elementi nel loro luogo naturale. L'elemento pesante è la terra, il leggero è il fuoco; fra questi due stanno l'acqua e l'aria. Il fuoco si eleva continuamente, e la pietra lanciata in alto ricade sempre in basso. Ogni elemento tende al suo luogo naturale nello spazio. I quattro elementi possono passare reciprocamente l'uno nell'altro, ma non si lasciano scomporre in elementi più semplici, mentre tutti i corpi sono composti da essi.

Può soltanto esservi un mondo solo. Supponendo per un istante che vi siano più mondi, tutti gli elementi pesanti dovrebbero per ultimo raccogliersi in un centro unico ed allora di nuovo più non

vi sarebbe che un mondo solo. La terra sta, come lo mostra la percezione, nel mezzo del mondo; da questo procedendo verso l'esterno e verso l'alto noi giungiamo dapprima ai tre altri strati sub-lunari e quindi alla regione eterea, la cui materia è tanto più pura quanto più è lontana dalla terra. I corpi celesti, prima la luna, il sole e gli altri pianeti, poi le stelle fisse sono fissati entro sfere solide, ma trasparenti, le quali hanno un movimento di rotazione attorno al proprio asse. Aristotele tolse questa credenza dall'astronomo Eudosso. Gli antichi non potevano credere che i corpi celesti potessero librarsi liberamente nello spazio. Tutte le sfere hanno per centro del loro movimento la terra; la luna, il sole e gli altri pianeti hanno ognuno la loro sfera; tutte queste sfere, quindi tutto il sistema del mondo, sono circondate dalla sfera delle stelle fisse, ossia dal " primo cielo ", il quale è mosso direttamente dalla Divinità, mentre principî o spiriti subordinati guidano il moto delle sfere inferiori. L'essere supremo è ciò che avvolge e limita il tutto. La parte più alta e più esterna del mondo è là più perfetta.

Lo schema aristotelico del mondo offriva un quadro che apparentemente non soltanto corrispondeva alla dottrina della percezione sensibile, ma era anche in grado di accogliere in sè le osservazioni fatte dagli astronomi della tarda antichità. Ben apparve invero che la considerazione dei movimenti oscillanti dei pianeti costringeva a pensare il movimento delle sfere planetarie come molto complicato: ma a ciò si rimediò con l'immaginare ogni pianeta come legato a parecchie sfere, ognuna delle quali aveva un movimento suo proprio. Ovvero si pensò che i movimenti non procedessero in semplici circoli, ma in piccoli circoli, epicicli, i cui centri si muovevano in circoli più grandi. E quando più progredì l'indagine, tanto più questo sistema di epicicli divenne complicato. Tolomeo di Alessandria (nel 2° secolo dopo Cristo) diede un'esposizione del sistema del mondo che durante l'intero Medioevo ebbe autorità nel campo astronomico, come Aristotele l'aveva nel campo filosofico.

Poichè il sistema aristotelico-tolomaico si fondava, appunto come la concezione biblica del mondo, sulla percezione sensibile, secondo cui la terra sta ferma mentre il sole e le stelle si muovono, esso si adattava benissimo alle rappresentazioni religiose che dominavano nel Medioevo. Come Aristotele aveva notato, esso si accordava pure coll'antica credenza che poneva il cielo come sede della Divinità. Tuttavia vi

era una differenza essenziale fra l'antica concezione del mondo e quella medioevale. Aristotele poneva la terra come centro del mondo, ma non già perchè egli credesse che ogni altra cosa nel mondo esistesse per la terra o per gli abitanti di essa. Al contrario per lui ciò che tutto avvolge e limita era l'essere supremo e la terra il luogo della materia infima. Secondo la concezione medioevale del mondo, ogni cosa si muove invece per la terra e per quanto avviene su di essa. Ciò malgrado, questa concezione potè benissimo servirsi dello schema e dell'idea aristotelica dell'imperfezione del mondo sub-lunare, facendo in esso discendere le forze celesti per intervenire nei rapporti terrestri e condurli al loro giusto fine.

L'intera rappresentazione era — fatta astrazione delle difficoltà causate dalla complicazione delle sfere o epicicli — chiara e intelligibile. Essa partiva dall'idea che lo spazio sensibile sia lo spazio assoluto e che in questo spazio sianvi dei luoghi assoluti. Il filosofo o l'astronomo, al par di ogni volgare, considerava il globo terrestre su cui esso si trovava come il centro assoluto del mondo. Ed il mondo formato attorno a questo centro dalle varie sfere aveva il suo confine nelle sfere estreme, oltre cui più nulla esisteva. Era conforme all'antica concezione della natura il considerare ogni cosa come formata e limitata. Illimitato era lo stesso di oscuro e di informe, se pure non di male. Anche qui lo schema poteva trovare un punto d'appoggio nell'intuizione e nella fantasia, le quali sempre si arrestano su di un dato punto, senza sentire il bisogno di domandarsi che cosa possa esservi al di là del medesimo.

Una rappresentazione del mondo come questa era aperta agli attacchi da due lati. Anzitutto, quando la percezione ed i calcoli venissero a contrastarla od, in ogni caso, a rendere possibile o verosimile un'altra concezione. Inoltre — e ciò non è qui per noi il meno interessante — quando venisse oppugnata la validità assoluta dello spazio sensibile. Quando si dimostri che ogni determinazione di luogo è dipendente dal luogo dell'osservatore cade ogni differenza assoluta fra regione celeste e regione terrestre, come pure fra i luoghi naturali nella regione terrestre. Per entrambe queste vie la concezione aristotelica e medioevale del mondo venne attaccata dal pensiero del Rinascimento. E, come vedremo, l'ultima venne battuta più presto della prima.

10. — Nicolò Cusano.

Già verso la fine dell'antichità si era nella filosofia sentito il bisogno di spezzare la chiaramente connessa, ma limitata concezione aristotelica. Plotino, il fondatore della scuola neo-platonica, espresse un pensiero che più ampiamente sviluppato avrebbe potuto condurre oltre ogni limitazione e divisione dogmatica della natura. Per lui la limitazione armonica non era la perfezione come per Platone e Aristotele. Il supremo era per lui qualche cosa che doveva essere o condurre al di là di ogni limite. L'infinito diventava perciò non soltanto più qualche cosa di puramente negativo, ma l'espressione di una plenitudine imperscrutabile, di fronte a cui il pensiero e la parola finiscono per essere impotenti. Le forme, le regioni e gli esseri finiti non sono per sè soli che la rivelazione limitata dell'infinito. Quantunque Plotino ancora sia sul terreno della speculazione greca, il pensiero corre spesso in lui il pericolo di perdersi nel misticismo. Egli fu il capostipite della mistica medioevale, di quell'indirizzo che sempre si elevò contro il dogmatismo della scolastica. Nella concezione della natura questo indirizzo condusse al riconoscimento della connessione delle forze interne, malgrado la varietà dei fenomeni esterni, ed al sentimento dell'insufficienza delle forme e dei limiti fissati in ogni campo. Con ciò la mistica ha aperto la via alla dottrina dell'evoluzione. Ora non fu senza grande importanza il fatto che durante il Rinascimento la filosofia neo-platonica venne coltivata con grande ardore. L'accademia di Firenze si acquistò in ciò un merito eminente.

Nikolaus Chrypffs, detto Cusano dalla sua città natale, non venne sotto l'influenza delle idee neo-platoniche solo per via di questi nuovi studî. Egli venne educato in Deventer, presso i “ fratelli della vita comune „, sui quali la mistica tedesca medioevale aveva fatto una grande impressione. Egli era nato nell'anno 1401 a Hues, piccola città nelle vicinanze di Trier, ma ancora ragazzo fuggì dalla casa paterna per sottrarsi ai maltrattamenti del padre. Un gentiluomo, presso cui egli aveva cercato rifugio, lo fece studiare a Deventer. Più tardi egli coltivò a Padova la scienza del diritto, la matema-

tica e la filosofia. Tuttavia l'indirizzo mistico ed i problemi da questo risvegliati in lui più non lo abbandonarono. Per qualche tempo sembrò che egli volesse darsi interamente alla vita pratica. Dapprima egli fu avvocato, passò poscia allo stato ecclesiastico e partecipò fervidamente alle trattative per la riforma della chiesa associandosi dapprima al concilio di Basilea; più tardi egli si ricredette e vide nel rinsaldamento del papato l'unica possibilità di una riforma della chiesa. Nominato vescovo di Brixen egli dovette sostenere un'aspra lotta coll'arciduca Sigismondo d'Austria e venne anzi per qualche tempo tenuto prigioniero. Elevato alla dignità cardinalizia da Pio II venne inviato in Germania per visitarvi le chiese ed i chiostri. Anche qui pel suo zelo nel riformare i costumi del clero e dei monasteri egli ebbe a vincere una viva resistenza. Particolarmente egli combattè la superstizione, in un modo che, in paragone della sua epoca, appalesa una grande superiorità spirituale. Egli non voleva che si facesse servire la superstizione a scopi religiosi e che la chiesa si procacciasse delle entrate mediante reliquie e ostie sanguinanti. Egli considerava streghe e magìa come resti del paganesimo, i quali vennero appunto mantenuti colle persecuzioni intentate. Egli trovava che il maggior numero di streghe era appunto là dove si credeva ad esse. Interrogò egli stesso due vecchie in fama di stregoneria e trovò che esse erano a metà dementi e che " ciò che esse credevano di aver realmente vissuto era stato ad esse suggerito in sogno dal demonio ". — Ma durante tutta questa partecipazione alle lotte del suo tempo egli continuava ad occuparsi dei suoi problemi. Egli ebbe l'ispirazione del pensiero fondamentale della sua opera più interessante e più nota *(De docta ignorantia)*, come egli stesso racconta, ritornando da un viaggio a Costantinopoli dove erasi recato per incarico del papa. A questa opera ne seguirono altre in cui egli in parte svolse le sue idee ed in parte le modificò. Morì nell'anno 1464 a Livorno, durante i preparativi della crociata progettata dal suo amico Pio II contro i nemici della fede, della scienza e della letteratura.

Il Cusano sta nel limite tra il Medioevo ed il Rinascimento e fra la teologia e la filosofia. Il suo interesse più intimo è, invero, teologico. Il problema della trinità è per lui il problema da risolversi. Ma nella trattazione di questo problema egli ebbe modo di svolgere occasionalmente pensieri di alto interesse per la teoria della conoscenza e per la scienza naturale. È una conseguenza della

sua direzione mistica che non esista per lui alcuna distinzione recisa fra i diversi campi. Quel che di oscuro e di astruso si può trovare nei suoi scritti accanto alle molte idee eccellenti ha la sua ragione in questa mescolanza. — Per noi non è qui di alcun interesse il passare in rassegna il complesso della filosofia del Cusano. Ci basti il mostrare come egli giunse a quei pensieri che scossero la rappresentazione del mondo fondata sulla testimonianza dei sensi, sull'indagine dell'antichità e sull'autorità della chiesa.

Il Cusano concepisce la conoscenza come un'attività collegatrice ed assimilatrice. La sensibilità riceve le impressioni sparse, e già qui ha modo di esplicarsi il pensiero, in parte col riunire le separate impressioni, in parte per lo stupore che risulta, e che è sprone a più vaste esperienze. Le varie immagini del senso vengono riunite dalla facoltà rappresentativa *(phantasia)*, i varî complessi delle rappresentazioni vengono riuniti dalla ragione *(ratio)*; ma sopra tutti questi gradi agisce il pensiero *(intelligentia)*, il quale tenta di ricondurre tutte le differenze all'unità assoluta. Ma a questo punto si presenta una difficoltà, poichè senza la differenza *(alteritas)* e la pluralità il nostro pensiero non può giungere alla conoscenza. Precisamente al suo punto supremo il nostro pensiero trova il suo limite. Esso può soltanto avvicinarsi all'unità assoluta con una mistica intuizione che, raccogliendo in un centro unico tutti i raggi dell'esistenza, scioglie il processo della conoscenza e crea al pensiero la quiete. La perfezione del pensiero è dunque la cessazione di esso.

Questa concezione della conoscenza (svolta nell'opera *De conjecturis*, cap. 16), ci spiega che cosa intendesse Cusano per " ignoranza cosciente " *(docta ignorantia)*, espressione che già si presenta in Bonaventura. Egli intende con ciò la coscienza che il pensiero ha del proprio limite, unitamente alla presupposizione mistica che l'essere più perfetto e più alto sia al di là di questo limite come un proseguimento, però, dei processi che condussero ad esso. Nell'opera intitolata: *De docta ignorantia*, questo concetto viene così svolto: la nostra conoscenza cerca di superare le antitesi e le contraddizioni che ad essa offre l'esperienza. Per una più profonda indagine essa scoprè che anche le più grandi opposizioni, anche le condizioni, che reciprocamente più si contrastano, tendono verso l'identità, sebbene noi non possiamo che indicare il punto verso cui convergono. Così il massimo ed il minimo coincidono nel concetto della

grandezza: ambedue sono, ognuno nella propria direzione, quantità assolute; ambedue sono superlativi e, senza dubbio, su di una sola e medesima scala. Il concetto della grandezza li comprende entrambi. Ma la nostra conoscenza non può trovare tutti i membri mediani della scala. Essa rimane sempre immersa nelle opposizioni. Essa progredisce da termine a termine, ma non può giungere alla perfetta unità dei contrapposti, nell'istesso modo che non si può formare con un poligono un circolo perfetto per quanti lati ad esso si aggiungano. Il nostro pensiero si mantiene verso la verità della perfetta unità dei contrapposti come il poligono verso il circolo.

L'infinito è la misura e l'ideale del finito. In esso si riuniscono gli opposti. Una curva infinita è precisamente l'istessa cosa di una retta infinita. Ma ogni linea che noi possiamo concepire è o retta o curva. Noi non possiamo giungere al di là della determinazione finita. Eppure ciò è necessario se vi deve essere una conoscenza di Dio. Soltanto a condizione che vengano abolite tutte le particolari determinazioni si può giungere al pensiero di Dio; ma se tutte le singole determinazioni vengono eliminate a noi non resta nulla. Perciò Dio come unità di tutte le cose, come abbracciante in sè tutto, anche quanto può reciprocamente contraddirsi *(omnium rerum complicatio, etiam contradictoriorum)*, è per noi inconcepibile. A lui non può essere dato alcun nome. Chè ogni nome non è che il risultato di una particolarità e distinzione per cui si contrappone una cosa all'altra. Dio non ha in sè alcuna opposizione, come il concetto della grandezza non può avere alcuna opposizione per tutta la scala dal massimo al minimo. Nel culto religioso l'ignoranza cosciente viene sostituita dall'ignoranza sacra (la *docta ignorantia* dalla *sacra ignorantia*), la teologia negativa dalla positiva. Allora vengono dati a Dio degli attributi e dei nomi; nessuno di essi, tuttavia, va inteso in senso letterale. Quando Iddio, per esempio, è chiamato la luce, non devesi intendere per questa la luce che è l'opposto delle tenebre; nella luce infinita anche le tenebre sono luce, appunto come il minimo è sulla medesima scala del massimo.

La scuola aristotelica misconobbe questa verità, senza la quale non può esservi alcun adito ad una teologia mistica. Perciò essa non poteva in alcun modo comprendere la dottrina della trinità, in quanto essa non vedeva la necessità di un principio che fosse in grado di riunire gli opposti espressi nei concetti del Padre e del Figlio: *Spiritus sanctus est nexus infinitus*! E per questo essa

non condusse ad alcuna conoscenza vera della natura. Essa si arresta alla distinzione fra possibilità e realtà, fra materia e forma, fra il generatore e la cosa generata, e non cerca il legame che può abbracciare tutte queste antitesi ed esprimerne l'unità. Questo legame è il movimento. Il movimento non è nè soltanto il generato, nè soltanto il generatore, ma l'uno e l'altro insieme, e così è appunto di tutte le altre antitesi. E questo ravvicinamento del principio unificatore della Trinità con quello della natura non è nel Cusano per nulla casuale: lo Spirito santo è il legame della natura, è uno con essa, come comprendente in sè tutto ciò che avviene per mezzo del movimento. — Cusano non fa alcuna differenza fra coincidenza *(coincidentia)*, comprensione *(complicatio)* e conciliazione *(connexio)* degli opposti, quantunque le tre espressioni designino un rapporto ben diverso. I suoi esempî si riferiscono per lo più alla conciliazione degli estremi per mezzo di transizioni e di termini intermedî, ed alla possibilità di comprenderli in un tutto unico per mezzo della continuità così introdotta. Ma questo è qualche cosa di diverso dalla completa negazione degli opposti. Manca qui una chiara intelligenza della natura del concetto che costituisce appunto il suo più alto punto di vista. Ciò si riconnette alla sovraccennata mancanza di una distinzione fra i varî campi della conoscenza.

È una caratteristica tutta particolare del Cusano quella di passare agevolmente dalle sottigliezze mistiche sui processi divini ai processi naturali, applicando ad entrambi il medesimo punto di vista. Che i due processi, la vita della divinità e la vita della natura, non coincidano, è per lui ben chiaro. Essi stanno fra loro come l'unità *(coincidentia, complicatio, connexus)*, arguita dei contrapposti rispetto alla loro manifestazione distinta nel tempo e nello spazio. La natura è uno sviluppo *(explicatio, evolutio)* di ciò che nella Divinità era riunito in una perfetta unità, come la linea è lo sviluppo del punto (per mezzo di ripetute posizioni) e la realtà è lo sviluppo della possibilità. Ma come avvenga la transizione della forma complicativa alla forma esplicativa, — come all'assoluta coincidenza degli opposti succeda la loro posizione distinta come termini contrastanti, — come l'armonia dell'unità venga distrutta dal disordine della molteplicità — è questo un enigma che il nostro pensiero non può risolvere. Ogni esistenza finita è una limitazione, ed il grande enigma sta appunto nel come l'infinito

possa limitare se stesso. Il Cusano dice in qualche luogo che non vi è alcuna causa positiva della molteplicità, poichè solo l'unità delle cose può derivare da Dio. Se per la spiegazione dell'origine della molteplicità tu ti riferisci a Dio, vuol dire che tu non la comprendi!

Se anche il Cusano a questo punto finisce nel dualismo, chè fra la sua conoscenza di Dio e la sua conoscenza della natura si apre una voragine, tuttavia, nell'idea del movimento come principio di unità della natura e come ciò che fa del mondo una totalità, e non meno nell'idea dello svolgimento del mondo come un processo progressivo di complicazione e di esplicazione, egli ha enunciato punti di vista fecondi che precorsero il pensiero di filosofi posteriori. Essi gli resero possibile di difendere ad un tempo la particolarità degli esseri individuali (come complicazioni o contrazioni distinte), e la concatenazione e la transizione continua dei medesimi. Mentre per l'antichità, come per il Medioevo, la realtà suprema era una perfezione immobile, si incominciò ora a rendere anche giustizia alla importanza della possibilità e dello sviluppo. E ciò si riconnetteva alla sua volta strettamente al mutamento subìto dal concetto dell'infinito. Invece che alle forme finite, fissamente limitate, venne ora data importanza all'infinito variare, alle transizioni continue che lasciano sussistere gli opposti come casi o stadî estremi di una scala concatenata.

Per ciò che ha tratto alla religione, sorgeva al Cusano una difficoltà dal fondamentale diniego del diritto di applicare alla divinità un concetto qualunque. Per essere conseguente, egli doveva conchiudere collo spiegare ogni rappresentazione religiosa come simbolica o mitologica; tuttavia come cattolico credente egli non sentivasi in grado di fare un simile passo. Nel *De docta ignorantia* egli si trae d'impaccio col fare una distinzione fra gli attributi. Quantunque alla divinità debbasi negare ogni attributo, la negazione delle più grandi imperfezioni deve tuttavia essere " più vera " che non la negazione degli attributi più alti. Quindi il dire che Dio non è una pietra, deve essere più vero che il dire che egli non è la vita o lo spirito; — e da ciò a sua volta consegue che si può a maggior diritto chiamare Dio la vita o lo spirito che non una pietra. È chiaro che se tutti gli opposti debbono essere raccolti o annullati nella divinità, come principio infinito, la più grande differenza che dal nostro punto di vista noi possiamo

fare fra gli attributi diviene di un' importanza insignificante. Perciò il Cusano nei suoi scritti successivi cercò anche determinazioni più positive ed annette più gran peso alla teologia positiva in paragone con quella negativa, senza tuttavia riuscire ad eliminare la difficoltà da lui stesso rilevata.

I pensieri fondamentali del Cusano trovano applicazione in parecchi punti molto importanti della conoscenza della natura. Coll'abolire per mezzo delle incessanti transizioni le antitesi assolute egli è condotto alla scoperta della relatività delle nostre rappresentazioni. La legge gnoseologica della relatività ha in lui uno dei suoi primi fautori. Così, per esempio, egli afferma la relatività del concetto di atomo. *Nel nostro pensiero*, egli dice, noi possiamo continuare indefinitamente la suddivisione delle cose; ma la suddivisione *reale* sempre si arresta ad una particella che è per noi effettivamente indivisibile. Una tale grandezza effettivamente indivisibile a cagione della sua piccolezza è un atomo. Questo arresto effettivo non è la prova che si sia raggiunto il minimo assoluto, come l'arresto effettivo nell'addizionare grandezze non è la prova che sia raggiunto il massimo assoluto. Come nella realtà è impossibile una divisione infinita perchè noi dobbiamo sempre arrestarci ad un certo punto del processo di suddivisione, così è anche impossibile un movimento infinito, perchè ogni corpo, per la sua natura e per la natura di quanto lo circonda, sempre deve urtarsi ad una resistenza. Una palla perfettamente rotonda su di una superficie perfettamente liscia continuerebbe costantemente il movimento ad essa una volta dato, quando le condizioni rimanessero immutate. Essa potrebbe venir considerata come un atomo, e la forza ad essa comunicata non potrebbe sospendere la propria attività. Una palla non perfettamente rotonda non potrebbe ricevere il movimento ad essa comunicato, in modo che questo potesse diventare un movimento naturale, che come tale non potrebbe cessare. Questo è uno dei più meravigliosi accenni alla legge dell'inerzia che ricorrono prima di Galileo. Ed esso scaturisce dalla grande capacità di Cusano di immaginare ogni cosa in quei rapporti determinati per i quali essa raggiunge la sua perfetta particolarità. — Di interesse ancora maggiore è la sua dottrina della relatività del luogo e del movimento, sorta dalla stessa concezione. Il mondo non può avere alcun centro nè alcuna periferia, poichè allora starebbe in rapporti di relazione con qualche cosa di esterno,

da cui verrebbe limitato e non sarebbe più l'intero mondo. In qualunque luogo l'uomo possa trovarsi, sulla terra, sul sole o su di una stella, egli crederà sempre di trovarsi nel centro. Ora, riunisci questi diversi punti di vista possibili, e tu vedrai come sia impossibile l'attribuire al mondo una forma, allo stesso modo che non è possibile di attribuirgli un movimento. Ogni punto del mondo può con pari buon diritto dirsi il centro o venir trasferito alla periferia. E poichè la terra non sta nel centro assoluto del mondo, essa non può essere in quiete. Noi non possiamo avvertire il suo movimento perchè noi manchiamo di un punto fisso assoluto che ci serva di termine di paragone. Avviene a noi come avverrebbe a colui che si trovasse su di una nave avanzantesi ad un tempo con la corrente, senza sapere che l'acqua scorre e senza vedere le rive del fiume: come potrebbe egli scoprire che la nave si muove? — Il Cusano toglie dunque la terra dal centro del mondo perchè non può esservi alcun centro assoluto, e tolta la posizione centrale è tolta anche la quiete assoluta. Per contro, egli non insegna che la terra si muove attorno al sole; egli distrugge la teoria geocentrica, ma non stabilisce la teoria eliocentrica. Egli consola coloro che potessero credere che in questo modo la terra perda la sua dignità, col dire che la perfezione non sta nella grandezza. Gli abitanti della terra sono tanto più perfetti quanto più si accostano all'ideale che si accorda colla loro natura; ma con ciò non è detto che questo ideale sia lo stesso che ha valore per gli abitanti di altri corpi celesti. L'uomo non tende ad un'altra natura, ma solamente alla perfezione della natura propria. E nemmeno la sua caducità qui sulla terra può provare la sua imperfezione, poichè nulla perisce assolutamente. Soltanto la forma particolare dell'esistenza cessa scomponendosi nei suoi elementi. E simili processi di scomposizione possono altresì aver luogo sulle altre stelle come sulla terra, poichè devesi ritenere che quelle non siano meno della terra soggette alle influenze esterne. Queste teorie diedero un colpo decisivo alla concezione aristotelica e medioevale del mondo. La fiducia assoluta nella perfezione definitiva del quadro venne scossa. La riflessione aveva sollevato l'universo dalle sue fondamenta ed avevagli impresso un movimento che ora più non era possibile arrestare. Contemporaneamente veniva tolta dal quadro la recisa opposizione fra cielo e terra; veniva ammessa la possibilità che nelle due regioni ab-

biano valore le medesime leggi ed i medesimi rapporti. Un importante contributo veniva con ciò recato alla nuova concezione del mondo, contributo che era scaturito dal recesso più intimo del sistema del profondo pensatore. Gli antichi non pervennero alla teoria della relatività, dice il Cusano, perchè essi non conobbero la *docta ignorantia*. Essi non videro che tutti i nostri concetti hanno soltanto valore entro certe relazioni e con esse vengono annullati. Lo stesso pensiero dunque, che nel Cusano aveva avuto per conseguenza l'impossibilità della conoscenza di Dio, aveva reso possibile la conseguenza che l'immagine del mondo non poteva essere così limitata e così immobile come fino allora erasi creduto.

11. — Bernardino Telesio.

La profonda filosofia del Cardinale di Cusa è il più grande monumento del pensiero che sia stato elevato nel XV secolo. Essa aprì la via ad una nuova concezione del mondo in quanto contribuì a sciogliere le rigide forme tradizionali dei concetti della scolastica. Ma non soltanto negli intimi recessi del pensiero, bensì anche nel mondo dell'esperienza esteriore vennero fatti progressi importanti. Nel secolo XVI l'esperienza comincia ad essere apprezzata ed invocata. Più non si vogliono leggere libri antichi, ma sì bene l'eternamente giovane libro della natura. Questo bisogno si manifestò dapprima in modo confuso, ma tanto più appassionato. Si volle far uscire dalla terra in tutta la sua pienezza quel contenuto che mancava nei libri. Non si possedette critica sufficiente per fare una scelta delle esperienze vere, nè per tener lontane le proprie tendenze mistiche e le idee predilette. Come rappresentanti di questo titanico impulso verso la conoscenza sperimentale e naturale debbono venir nominati il medico e chimico tedesco Paracelso ed il medico e matematico italiano Cardano, due uomini egualmente tormentati dal destino, e che oltre ad idee geniali nel campo della loro specialità, anche ebbero intuizioni filosofiche. Essi combatterono in più punti la concezione aristotelica della natura, specialmente la teoria dei quattro elementi, ed in opposizione alla dualità aristotelico-medioevale di un mondo celeste e di un mondo sub-lunare, essi affermarono l'unità delle

varie parti dell'universo per ciò che riguarda le sostanze e le forze. Quantunque essi stessi si considerassero come pionieri, specialmente per ciò che ha tratto al metodo, la loro indagine non è per nulla scientifica, nè metodica. Essi non conoscono ancora nel metodo della conoscenza della natura le rigide esigenze su cui insistettero Leonardo da Vinci, Galilei e Bacone. I loro pensieri non si ordinano in un tutto facilmente intelligibile, come avviene — malgrado ogni assenza di metodo — in Bernardino Telesio, che perciò noi riterremo come il rappresentante della filosofia basata sull'esperienza, filosofia che prelude soltanto alla scienza naturale moderna, ma che già si è liberata dalla concezione aristotelico-medioevale.

Con Telesio noi calchiamo il suolo dell'Italia meridionale il quale produsse così gran numero di pensatori nell'antichità e che nel Rinascimento doveva riconquistarsi l'antica fama. Esso fu la patria di Telesio, Giordano Bruno e Campanella. Questi tre pensatori formano una serie unica; l'indirizzo delle loro idee è uno, per quante diversità caratteristiche possano esse presentare. Telesio esercitò un'influenza sugli altri due. Egli era nato da una nobile famiglia in Cosenza, presso Napoli, ed utilizzò le sue favorevoli condizioni esteriori per attendere a vasti studî. Dopo aver studiato a Milano, venne a Roma, dove egli, nella presa della città da parte degli imperiali sotto il Connestabile di Borbone, ebbe qualche cosa a soffrire. Più tardi recossi a Padova e probabilmente fu qui che avvenne la sua rottura colle idee aristoteliche. Con ciò venne posta la base di una recisa opposizione fra la scuola dell'Italia del sud e quella dell'Italia del nord. Laddove a Padova ed a Bologna si seguitava a difendere più o meno ciecamente Aristotele ed a giurare sulla sua parola, nell'Italia meridionale si creavano indirizzi nuovi e si aprivano nuove vie, mentre si tentava di edificare il meglio che era possibile sulla nascente scienza naturale. Dopo un soggiorno a Roma presso il papa Paolo IV, che avevalo in alta stima e che voleva nominarlo vescovo, Telesio ritornò nel mezzogiorno. Egli tenne un corso di lezioni a Napoli e fondò un'accademia a Cosenza. Nell'anno 1565 apparve la prima parte della sua opera principale " della natura delle cose " *(De rerum natura)*; più tardi (1587) apparve la parte che tratta dell'uomo nel suo rapporto etico e psicologico. Telesio morì nell'anno 1588. Durante gli ultimi anni della sua vita venne fatto segno a vio-

lenti attacchi da parte dei monaci, i quali credevano che coi concetti aristotelici ogni cosa dovesse precipitare, ed alcuni anni dopo la sua morte le sue opere vennero segnate nella lista dei libri proibiti.

Telesio contrappone la sua aspirazione a quelle dei suoi predecessori: nella loro grande fiducia in se stessi, questi avrebbero voluto penetrare la natura colla loro ragione, come se essi fossero eguali a Dio in saggezza; egli possiede una maggiore umiltà e vuole soltanto giungere alla saggezza umana, la quale è limitata a ciò che insegnano i sensi ed a ciò che può dedursi dalla analogia con le cose percepite sensibilmente. Sull'esperienza sensibile, e soltanto su questa, egli vuole dunque fondarsi. Per mezzo di questa egli crede di poter giungere ad una più sicura conoscenza che non i suoi predecessori. *Non ratione, sed sensu!* è il suo motto. Egli è convinto che la percezione sensibile non lo condurrà mai alla contraddizione con se stesso, nè (questo egli lo aggiunge tuttavia — forse ammaestrato dall'esperienza — in un'edizione posteriore) con la chiesa. Aristotele, invece, contraddice all'esperienza, come a se stesso ed alla chiesa.

Il tratto più significativo nella filosofia naturale di Telesio è la sua tendenza a porre il rapporto della materia con la forza al posto del rapporto, che sempre ricorre in Aristotele, della materia con la forma. Era caratteristico all'estetica concezione della natura dell'antichità il trovare la spiegazione dei fenomeni naturali nelle forme in cui essi si manifestavano; i processi naturali venivano compresi per mezzo dei risultati perfetti, che essi portavano all'esistenza. La nuova concezione della natura risale più indietro nelle sue indagini e ricerca le forze agenti. Secondo Telesio tali forze *(principia agentia)* sono due, una dilatante, che egli chiama calore, l'altra restringente, che egli chiama freddo. Calore e freddo non sono quindi nè materie nè semplici proprietà, ma forze che si esplicano mediante due specie diverse di movimento. Telesio non fu dunque lontano dal concepire tutto quanto avviene nella natura come movimento. Queste due forze agiscono sulla materia, la quale non aumenta nè diminuisce, ma sotto la loro influenza assume le forme più diverse secondo i rapporti diversi di dilatazione e di contrazione, ed è in ogni luogo uniforme senza che si possa stabilire una differenza fra materia celeste e materia terrestre.

Più avanti egli si oppone egualmente in modo reciso ad Aristotele

coll'affermare che lo spazio è alcunchè di distinto dalla materia, per cui la dottrina aristotelica dei luoghi naturali dei diversi elementi ricevette l'ultimo colpo. I luoghi diversi dello spazio non hanno alcuna proprietà diversa. Vi può quindi essere uno spazio assolutamente vuoto ; è una pura illusione la credenza di Aristotele che la natura paventi il vuoto. La dottrina aristotelica degli elementi non cade soltanto perchè cadono i “ luoghi naturali „ di essi, ma anche perchè non rimane che una sola ed immutabile massa *(moles)* che per i diversi rapporti di dilatazione e di contrazione assume forme diverse. Se anche si dovessero assumere elementi diversi, essi non potrebbero essere che due: uno nel quale agisce la forza dilatante, l'altro in cui agisce la forza contraente. Il primo avrebbe il suo centro nel sole, l'ultimo nella terra. Telesio si avvicina così alla rappresentazione aristotelica del mondo, senonchè egli ritiene che le masse dei due corpi celesti siano omogenee, e che le forze sole siano diverse, ed assume un'azione reciproca del celeste e del terrestre più viva che non Aristotele. Oltre a ciò egli si oppone esplicitamente all'idea di Aristotele secondo cui le sfere celesti sarebbero guidate da spiriti particolari. Il cielo si muove circolarmente non perchè vi sia costretto da un principio straniero, non perchè egli tenda a qualche cosa che è fuori di lui, ma perchè così lo vuole la sua propria natura. E parimenti la terra si mantiene ferma perchè così è la sua natura, ossia fredda ed oscura. Dio non interviene nei singoli punti della natura, ma ha dotato ogni essere della sua propria natura e del suo proprio modo d'agire. E gli impulsi dei singoli esseri verso la propria conservazione sono in armonia come sono reciprocamente in armonia i singoli organi di un organismo, poichè essi servono al tutto coll'agire ognuno conformemente alle particolarità della sua natura. Non si dànno perciò cause finali particolari; ogni causa trova la sua soddisfazione nel seguire la propria natura e da ciò ha origine l'armonia fra i singoli esseri. Invece di assumere un accomodamento esterno, un intervento esterno per parte di Dio, Telesio crede che la sapienza divina si mostri appunto in ciò, che tutto quanto accade secondo le leggi necessarie ha in sè il proprio scopo. Il cielo non si muove in giro per amore della terra, ma per agire conforme alla propria natura e tuttavia il suo moto è un bene per la terra.

Evidentemente Telesio mira ad una costruzione concettuale

più vera e più feconda che non quella offerta dalla filosofia naturale di Aristotele. Ma egli non dà una dimostrazione metodica e induttiva della validità e della necessità dei suoi concetti fondamentali e smentisce pertanto il suo programma di volere soltanto edificare sulla percezione sensibile. Contro i concetti fondamentali stessi si potevano sollevare obbiezioni ed esse vennero sollevate. Un filosofo contemporaneo, il platonico Patrizzi, che pur dipendendo in alcuni punti essenziali da Telesio, in una interessante discussione parte con lui stesso, parte con uno dei suoi discepoli, gli muove diverse acute obbiezioni, nota fra il resto che ciò che da Telesio viene chiamato materia non si può afferrare per mezzo della percezione sensibile, la quale soltanto ci può rivelare le singole e mutevoli qualità, ma non la materia passiva assoluta. Patrizzi tocca qui l'importante questione del rapporto della materia con la forza. Inoltre egli domanda come mai sia possibile il far derivare dalle due forze tutta la molteplicità dei fenomeni. Ambedue queste obbiezioni colpiscono nel loro punto giusto e specialmente quest'ultima acquista maggior forza per le spiegazioni molto arbitrarie ed ingenue che Telesio dà dei singoli fenomeni naturali. Non vi era ancora alcun materiale per spiegazioni scientifiche in particolare ed a questo punto Telesio non dà prova del medesimo spirito critico da lui dimostrato nella determinazione dei concetti fondamentali validi per il complesso della conoscenza della natura. Ed era anche un arbitrio l'aver Telesio chiamato le forze originarie calore e freddo. Ciò aveva per conseguenza che l'origine del calore per mezzo del movimento si dovesse considerare sempre come secondaria ossia come la manifestazione di un calore preesistente, mentre l'origine del movimento per mezzo del calore doveva essere il fatto originario, ciò che, come appunto dimostrò Patrizzi, era un'affermazione puramente arbitraria. Se, finalmente, il calore veniva centralizzato nel sole ed il freddo nella terra, ciò non doveva, secondo Telesio, escludere che la terra sotto l'influenza del sole producesse del calore; ma allora — spiega Patrizzi — la terra dovrebbe anche potersi muovere, poichè il calore produce movimento. A questa osservazione Telesio stesso non rispose; però uno dei suoi discepoli dichiarò che invero eranvi taluni i quali credevano che la terra si movesse, ma che questi non avevano provato se non l'acume del proprio ingegno. Il tempo in cui la teoria copernicana avrebbe esercitato una decisiva influenza sulla con-

cezione del mondo, non era ancora giunto. La filosofia naturale di Telesio doveva ancor venir radicalmente mutata nei suoi particolari per concordare colla nuova astronomia che faceva muovere la terra, il corpo “ freddo „, e rimaner fermo il sole, il corpo “ caldo „! Ma ciò non esclude che Telesio non abbia concorso ad elaborare molti punti importanti della nuova concezione del mondo. E ciò si può benissimo vedere dall'animosità da lui eccitata negli aristotelici. In tutta Italia vennero organizzate dispute nelle quali le “ forze „ contendevano colle “ forme „, e dove la battaglia alcune volte — per esempio in una disputa del 1573 a Venezia fra studenti telesiani e padovani — venne quasi ad essere combattuta con le armi materiali. La filosofia dell'Italia meridionale stava qui di fronte alla filosofia dell'Italia settentrionale.

La natura spirituale è, secondo Telesio, in intimo rapporto colla natura materiale, anzi non ne è propriamente distinta. Le forze materiali, il “ calore „ ed il “ freddo „, debbono avere la facoltà della sensibilità, altrimenti non potrebbero sussistere, poichè ognuna di esse per potere opporre resistenza alla forza contraria, deve poterne notare la vicinanza e provare la soddisfazione dell'esistere e dell'agire. Ogni cosa materiale ha inoltre il bisogno del contatto di altri corpi, per il che essa li segue quando essi si allontanano; anche questo presuppone sensibilità e sensazione. Con ciò non si ha bisogno di attribuire speciali organi di senso alle cose; un organo di senso non è che la via per cui un'impressione viene tradotta oltre e non è necessario per la sensazione immediata. Telesio trova così in modo animistico, mitologico, nell'animazione dei corpi la presupposizione necessaria della loro azione reciproca. Di un'importanza più durevole è un altro argomento su cui egli appoggia la sua teoria dell'animazione, e cioè: se le forze originarie e la materia originaria non possedessero alcuna sensibilità, il sorgere di questa in esseri, i quali sono formati dalle forze originarie e dalla materia originaria, sarebbe assolutamente inesplicabile, poichè non si può dare ciò che non si ha. Egli sostiene così la impossibilità di spiegare il formarsi della coscienza dalla materia, se non si assume la coscienza come facoltà primitiva della materia. Ma qui egli stesso mette in chiaro contemporaneamente che la materia originaria e le forze originarie, da cui egli parte, non sono affatto sufficienti per la spiegazione di tutto ciò che è nel mondo. Qui si aggiunge appunto un'altra forza! Telesio non

volle tuttavia ritenere questa critica per giustificata. Poichè nello stesso modo che egli attribuisce una coscienza alla materia, egli concepisce anche l'anima come un corpo materiale. Se l'anima non fosse materiale, come potrebbero le forze materiali influire su di essa? Come potrebbe essa notare la dilatazione e la contrazione se non venisse essa stessa dilatata o contratta? Per il piacere l'anima si dilata, per il dolore si contrae. E poichè ciò può accadere rapidamente e agevolmente, essa deve consistere di una materia sottilissima. Questa materia dell'anima *(spiritus)* ha la sua sede nella cavità del cervello, ciò che vien provato sia dal fatto che i nervi provengono dal cervello e non, come credeva Aristotele, dal cuore e che la sostanza dei nervi è simile a quella del cervello e non a quella del cuore, sia dal fatto che se le cavità del cervello vengono riempite con una sostanza troppo densa o se il cervello viene in qualche altro modo offeso, subentra la morte, e che altresì nell'apoplessia, nel deliquio e durante il sonno sopravviene l'incoscienza senza mutamento nelle altre parti del corpo. Già in Vives ed in Melanchthon noi incontriamo questo spirito vitale, il quale ora è la sede dell'anima, ora, come qui in Telesio, è l'anima stessa; rappresentazione tramandata dai dottori e filosofi greci. È chiaro che Telesio col pensare ogni materia come dotata di coscienza, non è tanto lontano dal pensare la coscienza stessa come qualche cosa di materiale. Tuttavia si vede che egli fa una differenza fra coscienza e ciò che avviene in quella sostanza " spirituale „ che si muove nei nervi e nel cervello. Poichè, mentre egli fa notare che un movimento uniforme dello " spirito „ non è collegato ad alcuna sensazione, ma che, perchè una sensazione avvenga, deve prodursi per via dell'azione delle cose un determinato mutamento nel movimento dello " spirito „, egli osserva: La sensazione *(sensus)* è dunque una percezione *(perceptio)* delle impressioni esterne e dei mutamenti interni, sovratutto una percezione dei mutamenti interni, poichè soltanto per mezzo di questi noi possiamo conoscere le impressioni esterne. La sensazione non è così senz'altro la stessa cosa che i mutamenti nel movimento della sostanza spirituale interiore, ma è la " percezione „ di essi. Ma allora sorge la nuova domanda: come è possibile questa percezione? Telesio coll'inserire la " *perceptio* „ ha involontariamente ammesso che la cosa non è poi tanto semplice. Egli crede di risolvere il problema col fare l'anima materiale; il folletto sporge qui il capo

in aria di motteggio e domanda: ma come avviene che quanto si passa in quest'anima materiale *vien percepito?*

Telesio cerca in modo interessante di dimostrare che ogni conoscenza è sensazione. Egli contesta la differenza fra sensazione e pensiero in modo da ridurre il pensiero alla sensazione. Quando, per es., viene eccitato un movimento nello " spirito ", questo può venir riprodotto altre volte in quanto si forma l'abitudine a ricevere questo movimento, o forse il movimento stesso continua a mantenersi in parte. La conoscenza collegata a questo movimento abituale o ripetuto è la memoria. Ora, se una cosa precedentemente percepita nella sua totalità non presenta più tardi alla nostra percezione immediata che alcune delle sue proprietà, noi siamo tuttavia in grado, per la somiglianza con quanto venne precedentemente percepito, di supplire le parti mancanti e, quantunque la cosa non ci sia data che in parte, di intuirla nella sua totalità. Noi possiamo rappresentarci il fuoco con tutte le sue proprietà, se anche noi non lo vediamo che rilucere senza percepire il calore e la forza divorante. In una tale intuizione della totalità nella parte consiste per Telesio l'intelletto *(intelligere)*, il quale perciò egli vorrebbe piuttosto chiamare memoria o facoltà di congetturare. Anche la conoscenza più alta e più perfetta non è altro che la facoltà di scoprire le proprietà e le condizioni ignote delle cose mediante la rassomiglianza con altri casi da noi conosciuti nella loro totalità. Non si può conoscere l'assolutamente ignoto. Deve sempre esservi un punto di contatto con qualche cosa di dato, un punto di collegamento per il senso e la memoria, la quale non è altro che la sensibilità prolungata. Dedurre non è che riconoscere nel modo accennato le proprietà mancanti. Anche la logica pura e la matematica scaturiscono dalla sensazione, in quanto questa ci rivela qualche cosa di simile a ciò che è contenuto nelle proporzioni logiche e matematiche. La percezione sensibile ci offre degli esempî immediati che il tutto è più grande della parte e che io non posso affermare e negare la stessa cosa ad un tempo, nello stesso modo che essa anche immediatamente mi mostra che la neve è bianca e fredda e che l'uomo ha due gambe. Le percezioni sensibili più semplici si ricongiungono attraverso a tutti i gradi di approssimazione coi principî ideali della scienza. Non vi è dunque alcun fondamento per dividere la nostra facoltà di conoscere in due facoltà. Nella sua essenza essa è una e poggia in modo assoluto sulla re-

lazione di rassomiglianza — o forse su più relazioni di rassomiglianza molto complicate — degli oggetti immediatamente percepiti per mezzo della sensazione e perciò essa è in tutto e per tutto sensazione.

Una presupposizione di tutta questa teoria è che la rassomiglianza e la differenza debbono venir " sentite „ precisamente come le altre proprietà. " Lo spirito „, dice Telesio, " nota la rassomiglianza e la differenza delle cose sentite; esso considera per uguale ciò che ha i medesimi effetti, per diverso ciò che ha effetti diversi „. Ora sorge la domanda se anche questi sono atti puramente sensibili. In ogni caso la differenza fra rassomiglianza e diversità da un lato, e le altre proprietà da un altro lato consiste in ciò, che quelle presuppongono in più di queste un processo di comparazione per modo che nella sensibilità devesi distinguere un lato attivo da un passivo. Nella percezione della somiglianza e della differenza il lato attivo ha la prevalenza sul passivo. Non è dunque altro che una questione terminologica se si debba usare l'espressione sensazione per tutti e due i lati o se si debba dire (col Cusano) che in tutte le percezioni sensibili vi è un pensiero. D'altra parte Telesio stesso contrappone talora la percezione della rassomiglianza alla sensazione. All'appunto di Patrizzi che egli deprezzasse la ragione *(ratio)* egli risponde: " Io non deprezzo menomamente la ragione, ossia: quella conoscenza delle cose che ci è data *non dalla sensazione, ma dalla rassomiglianza delle cose percepite per mezzo della sensazione*, ed io non crederei mai che essa debba venir deprezzata. Ma io affermerò sempre che la sensazione meglio ci affidi della ragione „. A ciò molto giustamente oppose Patrizzi: " Non sembra quindi che tu affermi che questa rassomiglianza possa venir afferrata per mezzo della sensazione; per qual mezzo essa viene dunque afferrata se non per mezzo della ragione? „ Nella percezione della rassomiglianza vi è quindi qualche cosa che non può venir compreso nei più semplici atti sensibili. Per conseguenza il tentativo di Telesio di porre la conoscenza come assolutamente una in tutti i gradi non deve considerarsi come riuscito; esso fu tuttavia in sè un tentativo giustificato che fa riscontro a quello del Cusano. Ambedue i tentativi contengono pensieri geniali per rapporto alla psicologia ed alla teoria della conoscenza.

Come ogni materia, anche l'anima tende alla propria conserva-

zione. Essa aspira a molti e diversi beni e possiede molti e diversi impulsi; ma nella scelta che essa fa quando subordina ad un bene unico tutti gli altri appare chiaramente che la propria conservazione e le condizioni di essa sono il criterio e la guida in questa scelta. Ogni bene riceve il suo valore dal suo rapporto colla conservazione, ed alle attività naturali per mezzo di cui un essere vien protetto e conservato è collegato un senso immediato di piacere. Nessun essere, nemmeno lo " spirito ", può tender verso un altro scopo fuori della propria conservazione. In modo speciale la conoscenza non è che un mezzo di questa conservazione. La sapienza è il compendio di tutte le virtù, perchè di grandissima importanza è la conoscenza dei mezzi con cui affermare la propria esistenza. Le varie virtù sono le varie facoltà di cui abbisogna l'auto-affermazione. L'individuo può soltanto vivere sicuramente e convenientemente nella comunione d'azione con altri individui, e perchè questa comunione possa essere intima e feconda debbono gli individui così strettamente collegarsi come se non formassero che un unico essere complesso sì da lavorare in unione come gli organi di un organismo. In questo modo hanno origine le virtù sociali, il compendio delle quali è l'umanità *(humanitas)* e la cui possibilità poggia sul bisogno della vita sociale, della fiducia e della benevolenza. La più alta fra tutte le virtù è tuttavia la fierezza *(sublimitas)* che corregge l'ambizione. L'uomo non vuol lasciarsi disprezzare; egli non soffre che lo si consideri come impari al proprio compito, o impuro, o nocivo. E poichè non trova sempre in se stesso una testimonianza sufficiente egli cerca appoggio nella opinione degli altri. La fierezza consiste nel ricercare soltanto quegli onori che hanno il loro fondamento nei beni interiori dell'individuo e nel preferire questi beni all'onore che ad essi può andar unito. L'onore non è per la fierezza nè un bene necessario, nè un bene interiore; l'essenziale è di rendersi degno dell'onore; la purezza e il vero valore sono per sè stessi una sorgente sufficiente di soddisfacimento.

Tutto ciò, così la conoscenza come la conservazione individuale, secondo Telesio, concerne soltanto l'anima materiale, quella che si svolge dalla semenza *(spiritus e semine eductus)*. Ma oltre a questa conoscenza sensibile ed a questo istinto naturale della propria conservazione si manifestano nell'uomo un senso ed un impulso più elevati, i quali tendono al di là di questa vita ed alla conservazione di essa, onde si deve ammettere che Dio abbia

posto in noi un'altra anima la quale si unisce come forma incorporea al corpo sviluppatosi naturalmente, quando questo è completamente formato. In questo modo si comprende come l'uomo nella sua contemplazione possa dimenticare i bisogni del senso, e sopratutto come egli non possa trovar piena soddisfazione nella vita terrena. Come questa “ forma aggiunta dall'alto „ *(forma superaddita)* si comporti riguardo all'anima naturale, Telesio non lo dice. Con questa dottrina, che forse non è altro che una concessione alla teologia, Telesio guasta la bella unità della sua filosofia. Egli non vede che egli ha già descritto nella sua etica naturale uno stato del carattere che trascende la pura conservazione fisica. Mancano gli anelli psicologici intermedî i quali possano far comprendere come la fierezza possa svilupparsi dall'istinto originario della propria conservazione. Il suo studio avrebbe dovuto piuttosto mirare a colmare questa lacuna che non ad accogliere teorie supplementari che non sono in accordo col complesso delle sue teorie fondamentali.

Nonostante tutte le sue imperfezioni il sistema di Telesio appare come uno dei più notevoli che siano stati creati dal Rinascimento. Le sue fondamenta sono nella polvere e nella materia e tuttavia esso arditamente si eleva a sublimi altezze. In esso vengono tratte conseguenze e indicate concezioni che soltanto molto più tardi dovevano potersi svolgere su più vasti fondamenti. E tuttavia esso eccitò nei contemporanei viva attenzione ed ebbe considerevole influenza su pensatori come Bruno, Campanella e Bacone.

12. — La concezione copernicana del mondo.

La concezione tradizionale del mondo era stata scossa dalla critica del movimento assoluto del Cusano e dalla polemica di Paracelso e di Telesio contro le forme e gli elementi aristotelici. Ma solo la nuova dottrina copernicana valse a rovinarla dalle fondamenta. Essa mostrò esservi potenti ragioni per considerare le cose in un senso opposto a quello che era abituale: questo appunto, e cioè che essi volessero capovolgere il mondo, fu il rimprovero mosso ai copernicani da Lutero, che pur aveva egli stesso in tante cose rivolto in basso ciò che stava più in alto. Nessuna meraviglia dunque se la nuova concezione del mondo eccitò in alcuni il più

grande entusiasmo per l'orizzonte infinito che essa sembrò schiudere, se in altri produsse il più grave scandalo per la minaccia di distruggere quel quadro così chiaro e così limpido nel quale fino allora si era potuto inserire tutto quanto si credeva sapere del mondo e delle sue forze. E fu un'aspra tenzone quella che cominciò e che costò generoso sangue e ciò che del sangue è più prezioso ancora; una lotta non soltanto cogli scrupoli religiosi, ma altresì colla fede nell'immediata conoscenza sensibile. La conoscenza umana doveva imparare che l'esistenza può essere conformata diversamente dal modo in cui essa immediatamente si presenta. Ora questa fu, relativamente alla distinzione fra la concezione soggettiva e l'esistenza reale, una lezione che ebbe la più grande importanza filosofica. In questo punto fu particolarmente necessaria la libertà di spirito, la facoltà di fare astrazione da ciò che i sensi sembrano immediatamente insegnare e le idee religiose desiderare. Ond'è che dai primi sostenitori della nuova ipotesi viene incessantemente fatta rilevare la necessità di uno " spirito libero ". Gioacchino Rheticus, il primo discepolo di Copernico, riferendosi al rapporto del maestro cogli astronomi antichi dice: " Chi vuole investigare deve possedere uno spirito libero "; Kepler considerava appunto la libertà di spirito di Copernico come una condizione essenziale dell'opera sua, e Galilei, a sua volta, usò la medesima espressione (ingegno libero) parlando di Kepler. Si trattava di un processo di liberazione.

Il fondatore della nuova concezione del mondo calcò il terreno dell'umanismo. Nikolaus Copernico (il suo vero nome deve essere stato Kopernigk) nacque il 19 febbraio 1473 a Thorn da una famiglia agiata. I polacchi ed i tedeschi si sono conteso la sua nazionalità; verosimilmente egli discendeva da una famiglia tedesca che da molto tempo erasi stabilita nella Polonia. Per quanto è noto, egli non scriveva nè parlava in lingua polacca. A Cracovia, dove eravi una fiorente università, egli studiò umanità, matematica ed astronomia. Per influenza di suo zio, vescovo di Emerland, egli venne nominato canonico della cattedrale di Frauenburg. Questa carica non importava che un grado infimo di dignità ecclesiastica, ma per essa non richiedevasi alcuna cultura teologica e soltanto un piccolo numero di canonici erano in grado di esercitare funzioni ecclesiastiche. Essi vivevano molto più come gentiluomini e come umanisti che non come ecclesiastici. E si fa un falso ritratto

di Copernico quando lo si immagina come un monaco nella sua cella. Intanto il giovane canonico passò dieci anni in Italia dove coltivò gli studi astronomici, medici e umanistici a Bologna, a Roma ed a Padova. Già il suo maestro a Bologna deve aver messo in dubbio la verità del sistema aristotelico-tolemaico. Dopo il suo ritorno dall'Italia per alcuni anni egli si trattenne, parte in qualità di medico, parte in qualità di cortigiano, presso il vescovo di Emerland. Durante questo tempo, dal suo 33° al suo 36° anno egli ideò i tratti fondamentali del suo sistema. Egli stesso dice che fin dall'anno 1506 tracciò l'esposizione e le ragioni della sua dottrina. Dopo la morte di suo zio egli passò la maggior parte della sua vita nel castello di Frauenburg; fanno eccezione alcuni anni durante i quali amministrò i beni della cattedrale. Gli studi astronomici non lo occuparono dunque esclusivamente. Egli fu amministratore e medico e partecipò inoltre a trattative per una riforma monetaria. Nè egli aveva dimenticato gli studi umanistici e nel 1509 pubblicò in una traduzione latina le epistole di Teofilatto. La sua attività fu dunque multiforme. Inoltre egli osservava attentamente quanto accadeva nel mondo. Come medico appartenne invero alla scuola antica e si fondava su Avicenna. Di fronte al movimento religioso egli, accanto a parecchi suoi colleghi, assunse una posizione di libera simpatia. Si desiderava una riforma, ma si voleva che la lotta rimanesse nel campo spirituale. L'indirizzo religioso che dominò nel canonico di Emerland sembra essere stato quello di Erasmo.

Per molti anni Copernico lasciò riposare la sua opera. Incessantemente egli la limava ed era in gran pensiero se dovesse pubblicarla. Frattanto le sue idee si erano largamente divulgate, particolarmente forse per un estratto di esse da lui compilato *(commentariolus)* il cui manoscritto si è ritrovato poco tempo fa. L'incitamento decisivo per la pubblicazione venne dato da Joachim Rheticus, un suo ardente seguace, insegnante alla scuola superiore di Wittenberg. Questi si recò (1539) a Frauenburg e si trattenne due anni presso Copernico per studiarne le opere. Il mondo dei dotti ebbe da lui la prima notizia estesa del nuovo sistema (*Narratio prima de libris revolutionum.* Danzica, 1539-40). Inoltre, egli indusse il maestro a vincere i suoi scrupoli ed a concedere la stampa della sua opera.

Gli ultimi anni di Copernico non furono felici. Incominciò la

reazione cattolica e quel libero spirito umanistico che fino allora aveva regnato fra i canonici venne impedito e perseguitato dal nuovo vescovo Giovanni Dantiscus, che da uomo di mondo e poeta erotico erasi fatto servo fanatico della chiesa. Malgrado i suoi rapporti amichevoli di un tempo con Copernico, egli sembrò ora mirare specialmente ad angariarlo. Copernico venne costretto a rompere ogni relazione con parecchie delle persone a lui famigliari, dal vescovo ritenute per eretiche. Egli visse i suoi ultimi anni in una solitudine spirituale. Nella primavera dell'anno 1543 un colpo d'apoplessia lo rese paralitico; morì il 24 maggio del medesimo anno. Sul suo letto di morte egli ricevette ancora un esemplare della sua opera, ma la coscienza era in lui già spenta.

Non è necessario qui passare in rassegna tutte le questioni astronomiche che dovettero essere toccate da Copernico. Ciò che interessa la storia generale del pensiero sono le presupposizioni da cui parte il riformatore dell'astronomia ed i grandi tratti sotto cui si presenta la sua nuova concezione del mondo. Il suo sistema reca per le sue presupposizioni l'impronta spirituale dell'epoca, per il carattere della sua rappresentazione del mondo esso partecipa allo sviluppo progressivo del suo tempo.

Fra le sue presupposizioni due meritano in particolare il nostro interesse.

L'artificiosità e la confusione della concezione antica del mondo indussero Copernico a riflettere sulla possibilità di concepire i fenomeni celesti in altro modo. Quel complicato sistema di molteplici sfere insieme collegate e di epicicli sembrava a lui contrastare con la semplicità e con l'ordine che la natura altrove manifesta. La sagacia della natura *(naturae sagacitas)* raggiunge il suo scopo altrove per le vie più semplici, senza complicazioni e con un'armonica concatenazione degli elementi attivi. Essa cerca piuttosto di riannodare molti effetti ad una sola causa che non a moltiplicare il numero delle cause. Questa fede nella semplicità della natura era per Copernico ed i suoi seguaci un principio non soltanto metodologico, ma anche metafisico. Essi si sarebbero trovati nell'imbarazzo se avessero dovuto dire come facevano essi a sapere che la natura procede sempre per le vie più semplici. Ciò era per essi una certezza immediata, una fede religiosa. Essi si sentivano ancora vicini al cuore della natura. L'esame della legittimità di tali presupposizioni divenne uno dei compiti essenziali

della filosofia del tempo successivo. Dapprima non si era fatto altro che porre arditamente la presupposizione, ed in questo caso la presupposizione si dimostrò felice. Essa rendeva necessario trovare un punto di vista da cui si potesse ordinare il complesso delle cose in modo semplice ed intuitivo, togliendo la confusione che aveva regnato fino allora. Partendo da questo principio della semplicità doveva specialmente apparire assurdo che si dovesse far muovere l'intero universo attorno alla terra, la grande massa attorno alla piccola. Non sarebbe stato più semplice che la grande massa rimanesse immobile e che si facessero solamente muovere le piccole?

Col principio della semplicità si combinò il principio che già aveva condotto il Cusano al di là dell'antico sistema del mondo (senza pertanto condurlo ad uno nuovo), il principio della relatività. Quando un movimento ha luogo nello spazio, dice Copernico, la percezione sensibile non può immediatamente indicarci che cos'è che si muove. Può essere la cosa percepita. Ma può anche essere che sia il percipiente stesso che si muova. E finalmente può anche essere che tanto la cosa quanto il percipiente si muovano con una velocità diversa o in una diversa direzione. Quando noi veleggiamo, le rive sembrano allontanarsi da noi, quantunque siamo noi, e non esse, che ci moviamo. Ora immaginiamo che la terra, il luogo da cui noi percepiamo quanto accade nel mondo, sia in moto, e vediamo se non acquistiamo una concezione del mondo più semplice e più naturale che non assumendo che siano gli oggetti percepiti a muoversi. L'intera opera di Copernico consiste nella dimostrazione matematica che, posta questa presupposizione, i fenomeni ci apparirebbero precisamente a quel modo che ci sono dati dalla percezione.

La nuova immagine del mondo ha dunque il sole per centro e per sorgente di luce nel mondo. Attorno ad esso si muovono, fissati a sfere concentriche, i pianeti, nella serie dei quali prende il suo posto la terra fra Venere e Marte. La terra si muove inoltre attorno al proprio asse. All'esterno l'intero universo è circondato dal ciclo delle stelle fisse, il quale si tiene immobile. Se il mondo sia finito od infinito, Copernico lasciò indeciso. Nonpertanto è cosa certa per lui che il diametro dell'orbita terrestre, in paragone colla distanza di questa dal cielo delle stelle fisse, dev'essere infinitamente piccolo, poichè nelle stelle fisse non è dato di percepire

alcuna oscillazione, come avviene per i pianeti che sono così vicini alla terra. Questo enorme ampliamento dell'universo, che per Copernico non implicava tuttavia la distruzione dell'antico quadro, era la principale pietra d'inciampo per la nuova teoria, ciò che ben sentì Copernico. Egli si consola col pensiero che sia preferibile l'accettare un tale ampliamento che non ammettere quella grande confusione di circoli, che diventa necessaria se si ritiene la terra per centro. E non è forse più verosimile il far muovere ciò che è circondato che non il porre in moto la cornice che racchiude ogni cosa? La sfera delle stelle fisse è, secondo Copernico, il luogo assoluto per rapporto ad ogni altro luogo, e determina ogni movimento *(communis universorum locus)*. Il cielo è inoltre la parte più nobile dell'universo; ad esso si conviene perciò l'immobilità. E se esso dovesse muoversi, ciò avverrebbe con sì enorme velocità che si avrebbe ben più grande fondamento di temere che esso si spezzi, che non di nutrire, con Tolomeo, un tale timore facendo muovere la terra. Se l'acqua e l'aria nella rotazione della terra non rimangono indietro, ciò deriva dal fatto che esse formano un tutto colla terra, e partecipano perciò al movimento di questa. In questo modo cercò Copernico di rispondere brevemente alle obbiezioni fisiche che si poteva elevare contro la sua teoria. Egli non dice nulla sulla ragione per cui i pianeti si muovono attorno al sole. Al par degli antichi egli assumeva il movimento circolare come il movimento naturale dei corpi. Il movimento rettilineo avviene soltando quando una parte vien divisa dal tutto a cui essa appartiene. Esso è quindi sempre un segno, che qualche cosa è come non dovrebbe essere. La teoria di Copernico ha un carattere descrittivo. Essa tenta di dimostrare come appariscono le cose del mondo da un determinato punto di vista. Ma Copernico non potè dimostrare l'imprescindibile necessità di accogliere questo punto di vista. E nei particolari molte difficoltà non trovano ancora una soluzione.

E tuttavia uno fra i più grandi dei suoi seguaci apprezzò appunto in lui l'animo con cui egli svolse la sua concezione, senza indietreggiare innanzi ad alcuna difficoltà, fidando più nella ragione che non nella percezione. Galilei trova spiegabilissimo che egli non si sia lasciato indurre a confutare più diffusamente le obbiezioni dei suoi avversari: egli non badò a queste più di ciò che il leone non badi all'abbaiare dei cani. Senza un tale coraggio la nuova con-

cezione del mondo non sarebbe venuta alla luce, nè avrebbe potuto venir saggiata. Il copernicanismo è nella storia del pensiero un esempio sorprendente del come sia necessario che vengano lanciate le idee e le ipotesi, le quali possono indicare la via all'indagine. Anche nella scienza l'audacia ha il proprio diritto.

Copernico non concepiva tuttavia la sua dottrina come una pura ipotesi. — Non curò egli stesso la pubblicazione della sua opera. Di ciò venne incaricato il predicatore Osiander in Nürnberg, il quale, affinchè il libro non sollevasse scandalo, vi aggiunse una prefazione nella quale la nuova dottrina veniva dipinta come una pura ipotesi che, a chi avesse provato a prenderla per fondamento, non avrebbe procurato che soddisfazioni matematiche. Le nuove opinioni, egli dice, possono ben essere buone quanto le antiche, e nessuno deve attendersi che l'astronomia possa insegnare qualche cosa di certo. Questa prefazione, che il lettore doveva credere dell'autore, contribuì certamente molto a che la teoria non destasse per allora molta attenzione. Se essa non era cosa seria per l'autore, non doveva essere cosa di molto interesse. Lutero la dileggiò nei suoi " *Tischreden* „ e Melanchthon dichiarò nelle sue lezioni sulla fisica *(Initia physices)* che si immaginano simili cose meravigliose soltanto per il piacere della novità e per far mostra di acutezza d'ingegno, ma che non sia tuttavia conveniente *(honestum)* e possa essere un esempio dannoso il lasciarsi attrarre da simili opinioni assurde unicamente per un vano esercizio dello spirito, in luogo di accogliere con venerazione le verità rivelate da Dio e di contentarsene, specialmente poi quando la nuova dottrina contrasti colla testimonianza della Bibbia. Melanchthon considerava perciò anche il suo giovane collega, Rheticus, come una testa esaltata. Nel corso del secolo sedicesimo furono relativamente pochi coloro che si accostarono alla nuova dottrina. Fra i più ardenti di questi si notano Giordano Bruno e Kepler, mentre Galilei per timore di dileggio non si pronunciò, e Tycho Brahe — in parte per ragioni scientifiche ed in parte per motivi religiosi — prese una posizione intermedia fra l'antico ed il nuovo sistema. Bruno già protesta con veementi parole contro coloro che vogliono far risalire a Copernico quella prefazione pusillanime. Egli fa osservare esservi di quelli che si contentavano di leggere la prefazione e che poi quando vedevano trattarsi di pure speculazioni matematiche, non se ne curavano oltre. Bruno dice che quella prefazione deve essere stata

scritta da “ un qualche asino ignorante e presuntuoso „ il quale volle giustificare il libro presso altri asini, e si appella alla prefazione propria di Copernico dalla quale appare manifesto come egli abbia avuto di quella teoria la più seria opinione e come egli parli nella sua opera non soltanto in qualità di matematico, ma anche di fisico. E più tardi Kepler, basandosi su una lettera stessa di Osiander, diede la prova che la prefazione era falsificata.

Appunto in Italia, dove la reazione ecclesiastica era adesso nel suo pieno corso, passò qualche tempo prima che la nuova concezione del mondo venisse divulgata, in modo da provocare la persecuzione. E se essa più tardi venne diffusa più ampiamente, vi contribuì in non piccola misura l'ardente pensatore che non solamente limitossi ad accogliere la nuova concezione e ad intesserla nei suoi pensieri, ma contemporaneamente l'ampliò e ne dedusse le conseguenze più importanti rispetto alla concezione generale del mondo, mentre alla lor volta le nuove idee per cui egli lottava influirono notevolmente sul corso della sua vita.

13. — Giordano Bruno.

a) Biografia e Carattere.

In Bruno noi troviamo le idee del Cusano, di Telesio e di Copernico riunite in un tutto che è il più grande edifizio filosofico prodotto dal Rinascimento, e che ebbe per molti rapporti un carattere profetico. Per esso alcuni dei tratti più essenziali delle nuove concezioni scientifiche del mondo vennero stabilmente fissati. Per altra parte, Bruno sacrificò sull'altare del suo tempo e ne condivise le superstizioni e le fantasticherie a cui il suo animo appassionato ed insofferente lo rendeva inclinato. Il suo pensiero non fu nè chiaro nè metodico; soltanto le grandi linee di esso si disegnarono chiaramente e queste vennero svolte con un entusiasmo che non si smentì nell'ora della prova. Ma nei particolari egli non seppe veder chiaro in se stesso e nel suo pensiero, nè seppe rendersi conto di quanto egli si fosse allontanato dall'antichità, a cui egli sentivasi ancora avvinto malgrado il suo dileggio ed il suo scherno. È una figura la cui fisionomia intellettuale e morale non appare pura e chiara. Egli stesso sentì in sè le contraddizioni e le interne

lotte. Esse scaturivano dalla sua natura, ma vennero anche alimentate dalle circostanze in cui si svolsero la sua vita ed il suo pensiero.

La sua sorte venne presto decisa. Egli stesso dice che quando il primo bottone dell'abito vien abbottonato al rovescio, nessuno dei rimanenti può venire abbottonato nel giusto verso. Questo detto va applicato al passo che fece Filippo Bruno nel suo sedicesimo anno allorchè entrò in un chiostro napoletano. Egli era nato nel 1548 a Nola nell'Italia meridionale, a quanto sembra da una famiglia appartenente alla nobiltà, ed aveva ricevuto i principî di una solida istruzione; del resto nulla si sa intorno alla sua fanciullezza, nè intorno al motivo che lo indusse a farsi monaco. Forse egli abbracciò questa risoluzione in uno stato d'esaltazione. Forti oscillazioni da un entusiasmo senza limite al più profondo abbattimento, tra il fanatismo mistico e l'indagine critica appartengono alle particolarità del suo carattere. Egli aveva fatto un passo da cui non potevasi più tornare indietro; tutta la sua vita successiva fu un tentativo continuo di rimediare a questo errore. In chiostro, dove egli aveva assunto il nome di Giordano Bruno, ben presto si tradì il suo spirito insofferente di ogni disciplina. Egli venne ripetutamente accusato di atti d'eresia. Egli si rese sospetto dapprima coll'allontanare tutte le immagini sacre dalla sua cella, non serbandovi più che un crocefisso, poscia, quando già aveva ricevuto la consacrazione sacerdotale, col difendere la dottrina ariana. Più tardi a Venezia durante un interrogatorio fattogli subire dall'inquisizione dichiarò che egli fin dal suo diciottesimo anno aveva incominciato a dubitare del dogma della Trinità. Quando s'accorse che gli si preparava un processo, fuggì a Roma per sottrarsi alla prigionìa ed allorchè l'accusa lo seguì anche qui, egli, dopo aver deposto gli abiti monacali, fuggì da Roma. Ciò accadeva verso la fine dell'anno 1576. Qui incominciò la sua peregrinazione irrequieta da luogo a luogo, accompagnata da un appassionato lavorìo del pensiero e da lotte non meno appassionate per le nuove idee che egli aveva penosamente acquistato. Da molte cose appare invero che non fu soltanto il lato intellettuale della sua natura quello che lo ribellò contro la vita claustrale. Egli era una natura fortemente sensuale, ed egli stesso dichiarò che nemmeno la neve del Caucaso sarebbe bastata a spegnere il fuoco nel suo interno. Fu una ben aspra lotta quella che egli dovette sostenere per no-

bilitare il suo impulso, così che da un " affetto animale „ potesse svolgersi un " affetto eroico „, e non fu l'ascetismo la via per cui egli potè raggiungere il suo intento. Ne è testimonianza una serie di poesie, che egli più tardi interpretò allegoricamente (in " *De gl' heroici furori* „), ma che in origine erano certamente poesie d'amore. In una commedia, la cui materia deve essere stata raccolta durante un soggiorno nel suo paese natale, vengono descritte circostanze e usate espressioni la cui crudezza sorprende, quantunque si sappia che gli abitanti di Nola erano noti per la loro lingua poco ritenuta. Sebbene egli fosse entrato giovanissimo in chiostro egli non si rese estraneo alla vita, che anzi così potentemente in lui si agitava da indurlo bentosto a ricercare la libertà. Tuttavia furono essenzialmente le battaglie intellettuali quelle che operarono la rottura. Dopo la sua fuga da Roma egli errò alcuni anni nell'Italia settentrionale. A Noli, presso Genova, diresse per qualche tempo una scuola di bambini ed istruì alcuni giovani di nobili famiglie nell'astronomia. Verosimilmente già a questo tempo egli era un seguace di Copernico. Egli ne fece la conoscenza, come egli stesso ci dice, fin dalla sua prima giovinezza. A tutta prima egli non vide nella nuova dottrina altro che il delirio di una mente esaltata, ma ben presto ne comprese la verità e l'importanza, specialmente dopo che fu progredito abbastanza nella matematica da poter seguire la dimostrazione nei particolari. Egli ora sentì il bisogno di andare anche al di là del suo maestro, il quale, ancora impigliato nell'astronomia antica e medioevale, professava la limitazione del mondo e l'immobilità dell'ottava sfera. Per Bruno l'universo è illimitato, poichè ogni tentativo di fissare un confine è ingiustificato, ed abbraccia un'infinità di mondi uguali al nostro, ognuno dei quali ha il suo centro. La Divinità agisce in ogni punto di questo universo infinito come l'anima interiore che tutto abbraccia e vivifica. Questi sono i pensieri che si venivano ora svolgendo in Bruno. Oltre a Copernico anche il Cusano e Telesio, come già venne notato, ebbero su di lui grande influenza. Noi vedremo più chiaramente come si riveli in lui l'azione di questi pensatori, esponendo la sua dottrina nelle sue argomentazioni particolari. Qui notiamo solo che la mutata concezione del mondo lo condusse ad una recisa opposizione con la filosofia aristotelica, che allora dominava anche nella teologia e che aveva nell'antica concezione il suo indispensabile fondamento. Non avendo trovato

nell'Italia settentrionale alcun stabile rifugio, quantunque l'avesse interamente percorsa fino a Venezia, passò le Alpi e si recò a Ginevra (1579). Sembra che qui egli sia stato annoverato fra i membri della chiesa riformata, sebbene nell'interrogatorio dell'inquisizione a Venezia egli l'abbia negato. Si è trovato infatti che egli si era inscritto, ed anzi di proprio pugno, all'Università, ciò che non poteva aver luogo senza aderire alla professione di fede calvinistica. Inoltre si trovarono atti i quali attestano che egli sostenne una calorosa disputa con un professore del ginnasio e con gli ecclesiastici della città; ed in essi gli si fa specialmente carico di aver chiamato " pedagoghi „ questi ultimi, ed oltre a ciò di avere avanzato dottrine eretiche. Perciò egli venne scomunicato e perchè gli fosse tolta la scomunica dovette manifestare il suo pentimento per l'accaduto. Questo episodio evidentemente presuppone che Bruno, almeno per quel che riguarda i rapporti esterni, si fosse unito alla chiesa riformata. Egli si risentì ben presto del governo teocratico del calvinismo, e questo, unitamente ad altre esperienze da lui fatte durante il suo soggiorno nei paesi protestanti, preparò senza dubbio l'aspro giudizio che egli profferisce più tardi sul protestantesimo, specialmente nella sua forma calvinistica. Bruno non intuì ciò che dovevasi storicamente svolgere dal calvinismo; egli non ne vide che il lato sfavorevole, e questo fece sì che dopo qualche mese abbandonò Ginevra per la Francia meridionale. A Tolosa incominciò, col plauso universale, a tenere lezioni all'università e venne nominato professore, nella quale carica egli esercitò per due anni la sua attività. Anche qui egli esponeva astronomia e filosofia aristotelica. Questo fu il suo periodo più calmo, sebbene anche qui venisse in disaccordo coi dotti, verosimilmente a cagione delle novità che egli insegnava. È degno di nota per ben comprendere il rapporto in cui trovavasi Bruno rispetto al cattolicismo, che egli già a Tolosa aveva fatto passi per ritornare in seno alla chiesa cattolica, passi che rinnovò a Parigi. Egli credeva di poter vivere in buona intelligenza colla chiesa senza ritornare nel chiostro. Egli non considerava come spezzato il suo rapporto colla chiesa. Egli credeva di poter collegare l'essenziale del cristianesimo colle nuove idee, ed opinava che la chiesa potesse concedere quella spiegazione delle rappresentazioni dogmatiche che era condizione di questa conciliazione. L'impressione ripulsiva che egli aveva riportato del pro-

testantesimo alimentò in lui il bisogno di un'unione colla chiesa abbandonata, sebbene anch'egli pensasse che questa aveva bisogno di una riforma radicale. Ma come prima condizione gli si pose — sia a Tolosa che a Parigi — che dovesse ritornare al suo chiostro, ed a ciò egli non poteva indursi. Il suo desiderio era di poter condurre una vita calma, tutta dedita agli studî, senza assoggettarsi alla disciplina del chiostro. Questo concetto del rapporto di Bruno col cattolicismo viene anche avvalorato dalle sue dichiarazioni nell'interrogatorio dell'inquisizione, come sovratutto da ciò, che il suo ritorno in Italia soltanto si può spiegare con questa presupposizione.

Allorchè la guerra civile pose fine all'attività di Bruno all'università di Tolosa, egli si condusse a Parigi (1581) e qui insegnò con grande plauso all'università. Oltre a soggetti scolastici egli esponeva pure sia la così detta arte lullica, una specie di schematismo del pensiero che avevalo fortemente occupato, sia l'arte della memoria, a cui altresì egli attribuiva grande importanza. Il re Enrico III lo chiamò a sè per ottenere da lui spiegazioni intorno alle sue idee. Egli si cattivò il favore del re, per la cui raccomandazione venne introdotto, essendosi nel 1583 recato in Inghilterra, in casa dell'ambasciatore francese, il marchese di Castelnau. Negli scritti che pubblicò a Londra egli pregia altamente la liberalità e la gentilezza dell'ambasciatore e della sua famiglia. Non così soddisfatto fu degli Inglesi, i quali gli fecero l'impressione di gente barbara. Ed a questo riguardo neppure i dotti facevano, secondo lui, eccezione. Specialmente nella *Cena delle ceneri*, il primo di una serie di scritti italiani pubblicati in Londra, egli sfoga il suo malumore contro il volgo dei dotti e dei non dotti. La questione era che egli presentavasi per la prima volta in Inghilterra come riformatore della concezione del mondo, ed in questa occasione imparò, per usare una sua espressione, che cosa voglia dire gettare delle perle ai maiali. Bruno era ora non solamente infiammato per le sue idee, che venivano prendendo in lui una forma sempre più decisa e per cui gli sembrava venuto il tempo della predicazione, ma aveva anche un forte sentimento della propria importanza, sentimento a cui egli dava sfogo in un tono enfatico. Non soltanto i conservatori pedanti potevano sentirsi punti dalla lettera da lui scritta al Vice-Cancelliere dell'università di Oxford per annunziargli la sua venuta. Egli si annunzia come maestro

della pura ed innocente saggezza, come filosofo celebre in altre accademie europee, il quale soltanto è straniero ai barbari ed ai brutali, come il risvegliatore delle anime immerse nel torpore, come il domatore dell'ignoranza, come colui il cui sguardo è solo rivolto alla coltura dello spirito e che è odiato dagli sciocchi e dagli ipocriti, salutato con giubilo dagli uomini serî ed onesti, ecc., ecc. Molta parte di questa enfasi è naturalmente da imputarsi al gusto dell'epoca. L'università di Oxford gli aperse le porte, e per un periodo di tempo egli tenne lezioni sulle sue teorie psicologiche ed astronomiche. Le sue idee dell'unità della vita spirituale sotto le molte e svariate forme in cui essa contemporaneamente e successivamente si manifesta nel mondo, e dell'infinità dell'universo, secondo cui la terra, invece di essere un centro assoluto, non è che uno degli infiniti corpi che incessantemente si muovono nell'universo, e di cui nessuno ha diritto di venir considerato come centro assoluto, queste idee dovevano portare lo scompiglio ed eccitare il disgusto fra gli scolastici di Oxford. Le lezioni dovettero venir interrotte. Anche in una pubblica disputa, nella quale egli, secondo le notizie da lui stesso fornite, per cinque volte ridusse al silenzio il suo avversario, " il corifeo dell'università ", egli credette di avere la prova della rozzezza dei dotti. E lo stesso avvenne nella disputa che egli diffusamente descrive nella " *Cena delle ceneri* ". Non pertanto egli non abbandonò la speranza di un favorevole successo delle sue idee, ed utilizzò il suo soggiorno in casa dell'ambasciatore francese per l'elaborazione di una serie di scritti in lingua italiana ed in forma dialogica, nei quali egli ha dato il più ricco e il più grandioso quadro delle sue concezioni. Per quanto irrequieta e spezzata sia stata la sua vita, tuttavia a lui toccò la più grande fortuna che sia concessa ad un pensatore; quella cioè di svolgere le sue idee nel modo più chiaro e diffuso che fosse possibile in quel punto a cui egli era pervenuto. Perciò, malgrado tutte le contrarietà, il soggiorno a Londra fu per Bruno un tempo felice. Alcuni uomini ragguardevoli, come Philip Sidney e Fulco Greville, gli dimostrarono amicizia; venne a contatto con circoli di nobili ed ottenne anche l'accesso alla regina Elisabetta, che egli nei suoi scritti celebrò come Anfitrite, la regina del mare. Onde in un suo scritto ulteriore Bruno non manca di limitare più strettamente il suo severo giudizio sugli Inglesi. Sarebbe tuttavia troppo ardito il credere che anche in una cerchia più circoscritta e più

scelta fosse stata possibile una reale intelligenza delle sue concezioni. Di ciò non troviamo alcuna traccia; noi sappiamo del soggiorno di Bruno in Inghilterra soltanto per i ragguagli che egli stesso ci fornisce. Sia in quel tempo che in quello successivo l'interesse filosofico degli Inglesi volgeva in una direzione diversa da quella di Bruno. Il tempo dell'intelligenza delle sue idee venne più tardi. I pensieri di Shakespeare, specialmente nell'*Amleto*, che hanno una affinità colle idee di Bruno, derivano, quando pure appartengono al pensiero stesso del grande poeta, da Montaigne e da altri autori contemporanei.

Durante il suo soggiorno a Londra Bruno svolse una sorprendente produttività. Oltre ad uno scritto mnemotecnico (coll'accennata lettera di introduzione al Cancelliere di Oxford), egli pubblicò qui cinque importanti dialoghi italiani, i quali contengono un'esposizione delle sue idee filosofiche. Nel primo, nella " *Cena delle ceneri* ", egli tratta della teoria copernicana con il fondamento e con gli ampliamenti che egli vi aveva dato. Fece seguito la sua opera " *Della causa, principio et uno* ", l'opera capitale di Bruno, in cui egli svolge le sue idee speculative e filosofico-religiose. Essa vien proseguita nel dialogo " *Dell'infinito universo et mondi* ", nel quale egli espone distesamente la sua dottrina del principio divino infinito, il quale si rivela in una infinità di mondi e di esseri. Dopo di avere svolto in questi scritti le sue concezioni dal lato teoretico, egli ci dà la sua filosofia morale e la sua concezione pratica della vita nello " *Spaccio della bestia trionfante* ", a cui si collegano " *La Cabala dell'asino pegaseo* " e " *De gl'heroici furori* ". Questi scritti si distinguono in molte parti per profondità di pensiero e per una esposizione poetica e passionata. Ma a queste parti se ne alternano altre in cui ancora spunta l'antica scolastica, o in cui la fantasia si trasmuta in fantasticheria, o in cui si lotta colla lingua per esprimere l'inesprimibile. Quest'ultimo tratto è forse ciò che più caratterizza Bruno. La sua filosofia è essenzialmente fondata sulla nuova concezione di Copernico. Ma egli vede che le conseguenze di questa conducono molto più lontano, e che appunto nell'istante in cui si toglie la terra dalla sua quiete nel centro dell'universo, si perde ogni diritto di stabilire in qualsiasi luogo del mondo la quiete ed il limite. Allo studio di fondare la filosofia sui dati sperimentali corre così parallelo un movimento che conduce oltre i confini dell'esperienza. Ed egualmente quanto

Bruno era convinto che l'essere supremo si rivela nella natura, altrettanto egli era nello stesso tempo convinto che qualsiasi rivelazione o serie di rivelazioni è insufficiente ad esprimerne la pienezza e l'unità, cosicchè per esso le contrapposizioni perdono ogni valore, le parole perdono ogni senso. Nessun pensiero, nessun numero, nessuna misura è sufficiente, per quanto la natura venga determinata in tutte le sue parti per mezzo del pensiero, del numero e della misura. Egli è tanto convinto della necessità della concezione scientifica quanto della sua insufficienza. In una delle sue poesie filosofiche egli dice:

> " Con senso, con raggion, con mente scerno,
> Ch'atto, misura et conto non comprende
> Quel vigor, mole, et numero, che tende
> Oltr'ogni inferior, mezzo et superno ".

L' " ignoranza cosciente " *(docta ignorantia)*, che noi conosciamo in Nicolò da Cusa, è egualmente l'ultima parola di Bruno. Ma egli è più vicino al mondo dell'esperienza e dedica ad esso un vivo interesse più che non lo facesse il teologo, a cui l'indagine dell'essenza e dei limiti del pensiero fu sovratutto una introduzione alla mistica immersione nei pensieri relativi alla Divinità. Bruno utilizza le idee di cui va debitore al Cusano specialmente per la fondazione e lo sviluppo della nuova concezione del mondo. Egli non si perde tuttavia nella contemplazione del mondo esterno. Egli nutre la convinzione che la Divinità agisca nell'intimo del mondo e che questo intimo si possa trovare in ogni punto. Le puerili distinzioni esteriori fra cielo e terra sono cadute, ma soltanto (come più tardi in Böhme) per far posto al sentimento che l'essere supremo si trovi dappertutto ove il senso sia per esso aperto. Allora ricomincia lo stesso lavoro nel campo della vita interiore. Anche qui si agitano forti contrapposizioni, un fluttuare senza limite, un tendere ardente verso una meta infinita. Specialmente nello scritto su *gli heroici furori* tutto questo viene espresso con una grande ricchezza di poesie, di allegorie, di riflessioni psicologiche e di idee morali. Piacere e dolore sono reciprocamente legati, così che non si può scegliere l'uno senza l'altro; soltanto attraverso al pericolo ed alla morte va la via che conduce alla vittoria; ed il pericolo non è solamente esterno, ma anche interno; la volontà deve soccombere per potersi sollevare

più in alto, ed il pentimento è fra le virtù ciò che è il cigno fra gli uccelli. Per Bruno vi è un rapporto tragico fra la conoscenza e la verità, fra la volontà ed i suoi fini. Ma l'ideale supremo era per lui il sentimento di questa sproporzione nel tendere incessante:

> " Eh bench' il fin bramato non consegua,
> E' n tanto studio l'alma si dilegua,
> Basta che sia sì nobilmente accesa! „

Bruno trovava nella sua stessa natura e nel suo stesso destino una ricca sorgente di tali contrasti. Desideri ideali e trasporto appassionato per la scienza da un lato, un sentimento fantastico di sè e ardori sensuali dall'altra: da una parte gli alti compiti, dall'altra gli scogli in cui avrebbe potuto naufragare lo svolgimento del suo carattere, pur facendo astrazione dalle circostanze esterne. E come non furono anche queste complicate e mutevoli! Un monaco fuggiasco che non potè trovar tregua nei paesi protestanti in cui egli andava errabondo, ma che giudicò il protestantesimo più severamente della chiesa che lo aveva esiliato! Un pensatore che volle distruggere i sistemi tradizionali per far luogo ad un nuovo sistema che il suo pensiero incessantemente sforzavasi di foggiare, e che dai suoi contemporanei non venne compreso! Un meridionale che nel nord dell'Europa sentivasi come in mezzo a barbari in un paese straniero!

Dopo un soggiorno di due anni in Inghilterra Bruno ritornò coll'ambasciatore francese a Parigi, dove egli fece inutilmente il suo secondo tentativo per un ravvicinamento alla chiesa cattolica. All'università egli tenne una pubblica disputa nella quale egli attaccò la filosofia aristotelica e difese la nuova filosofia. La libertà del pensiero venne qui potentemente ed esplicitamente affermata. Lo scritto d'introduzione a questa disputa (*Acrotismus*, stampato verosimilmente dapprima nel 1586 a Parigi, poscia nel 1588 a Wittenberg) è uno degli scritti più chiari di Bruno. In forma concisa egli espose le idee più importanti sviluppate nei dialoghi italiani. Subito dopo la disputa egli abbandonò Parigi, verosimilmente per causa delle agitazioni politiche. In appresso egli errò attraverso a varie università tedesche. A Marburgo gli si ricusò il diritto di insegnare, ciò che ebbe per conseguenza una violenta scena col rettore dell'università, il quale lo fece cancellare dalla lista dell'uni-

versità in cui il suo nome era già scritto. Verosimilmente egli venne escluso come cattolico; non è probabile che fossero conosciuti i suoi scritti. A Wittenberg al contrario, gli venne concesso di tenere lezione, e qui egli visse due anni tranquilli. Ma venne un altro arciduca ed egli dovette ritirarsi. Nella sua lettera di commiato egli elogia la scienza tedesca, rappresentata dal Cusano, da Paracelso e Copernico, e magnifica Lutero per la lotta che egli aveva sostenuta contro la forza della chiesa: come nuovo Ercole egli aveva combattuto il cerbero dal triregno!

Di nuovo incominciò la sua vita errabonda. Dopo un breve soggiorno a Praga ed a Helmstedt recossi a Francoforte dove condusse un anno di vita calma per poter pubblicare una serie di scritti che, in parte sotto forma di poemi didascalici, dovevano dare un'esposizione sistematica della sua dottrina. A differenza degli scritti pubblicati a Londra, questi sono compilati in lingua latina, forse perchè erano rivolti ai dotti tedeschi. Questa serie di opere è notevole oltre a ciò perchè in esse Bruno si avvicina ad una concezione atomistica della natura (nello scritto *De triplici Minimo*) e perchè nella sua esposizione della nuova concezione del mondo (nello scritto *De Immenso*) si valse delle ricerche di Tycho Brahe sul corso delle comete, le quali appoggiavano pienamente le sue idee anteriormente svolte. Accanto a ciò si trovano però in questi scritti parecchie dissertazioni astruse e simbolizzanti, che possono aver interesse solo in quanto mostrano a quali argomenti si ricorresse allora in mancanza di dati scientifici. Bruno ha in questo come in altri punti una certa rassomiglianza con Kepler, nel quale appunto grandi idee scientifiche si intrecciano in modo singolare colla speculazione simbolica.

Prima che fosse ultimata la stampa di questi libri Bruno dovette lasciare Francoforte. Nella prefazione al *De triplici Minimo*, la cui pubblicazione egli più non potè curare, gli editori dicono che l'autore venne ad essi tolto da un caso repentino *(casu repentino avulsus)*. Verosimilmente egli venne esiliato dalla città; atti che vennero trovati mostrano che il magistrato di Francoforte era sfavorevolmente predisposto fin dal suo arrivo. L'espressione di cui si servono gli editori non dinota una partenza volontaria. Frattanto egli aveva ricevuto l'invito di un viaggio in Italia, invito che egli non avrebbe, anche in diverse circostanze, lasciato senza risposta. In un sonetto egli si paragonava ad una farfalla

che svolazzi attorno ad un lume. Con questo paragone egli alludeva all'irresistibile, ma doloroso impulso verso la verità. Un simile impulso sembra si agitasse in lui al pensiero della patria. Durante il suo lungo peregrinare egli non aveva potuto trovarne una nuova al di là delle Alpi. Ma qual grave pericolo non doveva minacciare il monaco fuggitivo se fosse ritornato in Italia! La circostanza che l'invito proveniva da Venezia lo rese forse fidente. Un giovane gentiluomo veneziano, Giovanni Mocenigo, il quale aveva studiato uno degli scritti mnemotecnici di Bruno, seppe dal suo libraio che l'autore trovavasi a Francoforte. Egli invitò quest'ultimo a Venezia per approfittare del suo insegnamento. Sembra che egli abbia creduto Bruno anche versato nelle arti segrete e propriamente egli voleva venir iniziato in queste. Bruno accettò l'invito. Dopo la sua improvvisa partenza da Francoforte egli si trattenne per qualche tempo a Zurigo dove diede lezioni ad alcuni giovani, quindi intraprese (nell'autunno dell'anno 1591) l'infausto viaggio al di là delle Alpi. A Venezia egli insegnò a Mocenigo ed in ultimo abitò nella sua stessa casa. Dopo un non lungo periodo di tempo lagnossi Mocenigo di non imparare nulla di quanto desiderava. Contemporaneamente egli sentì scrupolo di ospitare un eretico. Per ordine del suo confessore egli ora denunciò Bruno all'inquisizione e lo tenne prigioniero in sua casa fino a che questa non venne a levarnelo per rinchiuderlo in carcere (23 maggio 1592).

Durante l'interrogatorio venne meno a Bruno il coraggio. Egli protestò contro alcune isolate dichiarazioni eccessive che, dietro indicazione di Mocenigo, gli venivano addebitate; egli spiegò che nell'interno dell'animo suo sempre si era mantenuto fermo nella fede della chiesa, per quanto come monaco fuggitivo egli fosse stato impedito dal partecipare al culto e sebbene altresì nella sua filosofia egli insegnasse cose che indirettamente contrastavano coi dogmi della chiesa, — e prostrato egli invocò il perdono dei suoi errori ed espresse il desiderio di una penitenza che gli riaprisse le braccia della chiesa. — Per ben intendere come Bruno potesse rinnegare a questo modo ciò che egli così entusiasticamente aveva annunciato, si deve rammentare che egli stesso mai non aveva pensato si fosse spezzato il ponte fra lui e la chiesa cattolica. Ciò attestano i suoi varî tentativi di riconciliazione. E l'impressione ripulsiva che aveva riportato del protestantesimo doveva egualmente ben predisporlo a questo passo. Ancora a Ve-

nezia egli aveva dichiarato a varie persone, le quali lo confermarono innanzi all'inquisizione, che egli stava lavorando attorno ad uno scritto che voleva presentare al papa, pel qual mezzo egli nutriva speranza gli sarebbe stato concesso di vivere a Roma non d'altro occupato che dei suoi studî letterarî. Nello stesso tempo egli voleva sottoporre al papa gli scritti da lui riconosciuti per suoi, sperando di poter ottenere l'assoluzione dei suoi falli. Forse pensava che la verità simbolica che egli nella sua filosofia poteva annettere alle dottrine della chiesa potesse far sì che quella venisse tollerata, tanto più che egli, grazie alla *docta ignorantia*, concedeva alla fede un posto indipendente fuori del campo della scienza. Egli comincia quindi a raccontare, senza la menoma prevenzione, agli inquisitori il corso della sua vita e ad esporre la sua filosofia; egli partecipa ad essi, per esempio, che ciò che dalla chiesa vien detto Spirito Santo è per lui l'anima del mondo che congiunge l'intiero universo, e mentre le anime " catholicamente parlando „ dopo la morte vanno in paradiso o nel purgatorio o nell'inferno, egli " seguendo le raggion filosofiche „ insegna che la vita dell'anima è imperitura e sempre assume nuove forme, ciò che egli già trova espresso nell'antica dottrina della peregrinazione delle anime. Egli non pretende propriamente, come Pomponazzi, che vi sia qualche cosa che può essere vero nella teologia senza esserlo altresì nella filosofia. Egli non crede ad una doppia verità, bensì ad una doppia forma della verità. Il rapporto della filosofia di Bruno alla dottrina della chiesa venne da lui concepito ad un dipresso come il rapporto delle teorie copernicane alla intuizione sensibile. Tuttavia deve ammettersi che egli mai non riuscì ad una completa chiarezza con se stesso. Tanto più facilmente si comprenderà quindi come egli — uomo di sentimento, oscillante fra l'esaltazione e la prostrazione — abbia potuto per un momento piegare e per la prospettiva di una vita letteraria calma quale può averla desiderata dopo gli anni irrequieti passati peregrinando, abbia pronunciato, come fece più tardi anche Galilei, la richiesta professione di fede, invece di sostenere contro la concezione ecclesiastica e dommatica la sua propria concezione del cristianesimo.

Forse egli avrebbe potuto per questa via salvarsi e non sarebbe nella storia del mondo l'eroe che noi ora conosciamo. Ma l'inquisizione romana avendo avuto notizia del suo processo pretese che Bruno le fosse consegnato, sia perchè egli era incolpato di eresie

così grossolane, sia perchè egli erasi sottratto colla fuga ad accuse anteriori a Roma ed a Napoli. Dopo alcune esitazioni il governo veneziano lo consegnò, ed incominciò ora un nuovo processo a Roma. Degli atti del processo sono solamente noti alcuni frammenti, il resto, non si sa perchè, deve essere sparito dagli archivi papali (27). Perciò non è ben chiarito come andò che Bruno stette prigioniero a Roma più di sei anni. Da quel tanto che rimane si può solamente vedere che gli inquisitori romani, fra i quali particolarmente si distinse quello che fu poi il cardinale Bellarmino, dimostrarono maggior zelo che non i veneziani. Si percorsero i libri di Bruno e si compilò una lista di otto gravi eresie delle quali si voleva la ritrattazione. In capo a tutte stava la negazione della dottrina cattolica riguardante l'eucarestia. Verosimilmente gli venne anche fatto addebito dell'opinione che vi sia un'infinità di mondi (28). Ciò era eresia perchè sembra contrastare con la rivelazione, la quale non può aver avuto luogo che una sola volta. Per la stessa ragione nel Medioevo si era potuto trovare eretica la credenza negli antipodi. Dai resti che ci rimangono dell'interrogatorio appare tuttavia che il papa voleva limitare le ritrattazioni che si esigevano da Bruno alle proposizioni già condannate da lungo tempo dalla chiesa; e si volevano lasciar passare inosservate quelle che si riconnettevano alle teorie copernicane. Ma contro questa precisa intimazione Bruno tenne saldo. Egli contestò di essersi reso colpevole di alcuna eresia; erano gli inquisitori che avevano interpretato le sue opinioni in senso eretico; egli non aveva nulla da ritrattare. Questo contegno conferma l'opinione più sopra espressa sul rapporto di Bruno col cattolicismo. In faccia alla morte egli mantenne salda la sua concezione del cristianesimo in opposizione alla concezione della chiesa e come alla sua concezione religiosa così non volle rinunciare alle sue convinzioni filosofiche. Egli scrisse una propria difesa, che desiderava sottoporre al papa: questa venne aperta, ma non letta. Il 9 febbraio dell'anno 1600 venne a Bruno annunziata la sua sentenza Egli venne degradato, scomunicato e consegnato al potere temporale, al governatore di Roma, con la solita ipocrita preghiera che venisse punito con mitezza e senza spargimento di sangue. A coloro che leggevangli la sentenza rispose Bruno con gesto minaccioso: “Voi, che leggete la mia condanna, tremate forse più di me su cui essa cade„. Ben intendeva egli che essi dovevano tremare innanzi alla verità, mentre egli

aveva vinto il timore delle sofferenze che in servizio della verità affrontava. Ora vide chiaramente ciò che a Venezia non aveva veduto, che non era più questione oramai che di affermare altamente la libertà del pensiero. E più non vacillò. Il 17 febbraio 1600 egli venne arso in Campo di Fiori ed affrontò con animo invitto la morte. All'atto del sacerdote che porgeagli un crocifisso egli torse il capo e spirò senza mandare un grido. Le sue ceneri vennero sparse al vento. — Sul luogo dove egli fu arso gli venne eretto nel 1889 una statua col concorso di tutto il mondo civile, e lo Stato italiano ha fatto pubblicare una splendida edizione delle sue opere latine.

Dopo aver imparato a conoscere la personalità del più grande dei filosofi del Rinascimento, passiamo ora all'esposizione della sua filosofia nei particolari.

b) Fondamento ed ampliamento della nuova concezione del mondo.

Giordano Bruno è uno dei primi pensatori i quali ebbero la chiara coscienza che i grandi pensieri si debbono ad una lunga serie di esperienze successive. Egli crede di aver formulato dei grandi pensieri, ma ha altresì la piena coscienza di ciò che egli deve ai suoi predecessori, specialmente agli astronomi sulle cui osservazioni egli si fonda. Mentre all'epoca del Rinascimento ancora si era inclinati a rivolgersi indietro all'antichità come alla sorgente delle verità, così come la chiesa si rivolgeva al tempo della rivelazione, Bruno afferma che gli uomini odierni sono più vecchi degli " antichi ", poichè essi possono fondarsi su di una più ricca esperienza. Eudosso non seppe quanto Ipparco, e quest'ultimo non quanto Copernico. Egli loda Copernico non solo come colui che ha continuato l'opera dei suoi predecessori, ma più come colui che ebbe la " magnanimità " e la forza di elevare l'animo suo al di sopra dei pregiudizî della folla e delle illusioni del senso e di erigere una nuova immagine del mondo. Nel poema latino " dei mondi innumerevoli ed immensi " egli erompe in un inno in onore di Copernico. Ma egli rimprovera a questo di essersi arrestato troppo presto e di non aver tratto tutte le conseguenze dal suo pensiero. È perciò necessario un interprete che possa scoprire tutto quanto è compreso nella scoperta di Copernico e questa dignità

egli attribuisce a se stesso. Egli ha aperto lo sguardo all'infinità dell'universo, ha mostrato come questo non possa avere alcun limite assoluto, così come non possono esservi " sfere „ fisse che debbano separare l'una dall'altra le regioni del mondo, — ha dimostrato come nell'intiero universo domini una sola legge ed una sola forza, cosicchè in qualunque luogo noi possiamo trovarci non siamo lontani dalla Divinità che in esso regna, ed altresì come noi non abbiamo bisogno di cercare questa fuori del nostro *io*. Ora si tratta di conoscere le ragioni su cui Bruno si fondò nel formare e nello svolgere la concezione copernicana del mondo. Queste si possono ricondurre a due considerazioni principali, di cui l'una appartiene alla teoria della conoscenza, l'altra alla filosofia religiosa.

L'antica concezione del mondo con la terra per centro e la sfera delle stelle fisse per limite esterno non può a buon diritto appellarsi alla testimonianza dei sensi. Esaminiamo le diverse immagini sensibili che noi otteniamo col muoverci e vedremo che col mutare noi di posto sempre cambia l'orizzonte. La percezione sensibile ben lungi dal provare un centro assoluto ed un limite assoluto del mondo, ci prova piuttosto, rettamente esplicata, il contrario, ossia la possibilità di considerare a nostro piacere come centro ogni luogo dove noi ci troviamo o possiamo immaginare di trovarci, e la possibilità di sempre mutare ed ampliare i confini del nostro mondo. Con questa testimonianza della percezione sensibile concorda la facoltà della nostra fantasia e del nostro pensiero di poter sempre aggiungere numero a numero, grandezza a grandezza, forma a forma, ed in noi stessi sentiamo un tendere, un anelare che non può mai venire pienamente appagato. Non è immaginabile — opina Bruno — che la nostra fantasia ed il nostro pensiero possano trascendere la natura, e che a questa incessante possibilità di sempre nuove intuizioni non debba corrispondere alcuna realtà nel mondo. Dall'impossibilità soggettiva di stabilire un limite ed un centro assoluto egli deduce che non può esservi alcun limite, nè alcun centro. Per questa prova si appoggia, come egli stesso ci dice, sulla condizione fondamentale della nostra conoscenza (la conditione del modo nostro de intendere). Come conseguenza di questa osservazione — conseguenza a cui egli tuttavia solo accenna occasionalmente — Bruno nota che poichè l'universo non ha alcun limite, esso non può propriamente venir concepito come una totalità.

Poichè l'orizzonte sempre si costituisce di nuovo intorno al punto in cui si trova l'osservatore come centro, ogni determinazione di luogo deve essere relativa. L'universo appare diverso secondo che lo si immagina osservato dalla terra, dalla luna, da Venere, dal sole e così via. Un medesimo punto diventa, secondo i diversi punti da cui è scorto *(respectu diversorum)*, centro, polo, zenit e nadir. Perciò le determinazioni di sopra e di sotto non hanno, come l'antica rappresentazione del mondo presupponeva, un significato assoluto. Si può annettere un significato determinato a tale espressione soltanto quando si presupponga un determinato punto di vista. — E come per la relatività del luogo, lo stesso si dica per la relatività del movimento. Il movimento viene concepito in relazione con un punto fisso, quindi si tratta di sapere dove questo punto fisso debba essere immaginato. Uno stesso movimento apparirà diverso secondo che io lo scorgo dalla terra o dal sole, e, qualunque sia il posto dove io mi immagino di essere, questo mio punto centrale m'apparirà sempre immobile. Perciò la differenza fra ciò che è fermo e ciò che si muove non può raggiungere una sicurezza assoluta. L'antica concezione del mondo presuppone come dato appunto ciò che si deve provare, ossia che la terra sia il punto fisso in rapporto al quale debba essere riferito ogni movimento. Dalla relatività del movimento consegue la relatività del tempo. Poichè un movimento assolutamente regolare non si può provare che esista; e noi non possediamo alcun segno il quale ci possa provare che le stelle occupino, relativamente alla terra, lo stesso preciso posto da esse occupato anteriormente, e che i loro movimenti siano assolutamente regolari. Quindi noi non possiamo avere un criterio assoluto per misurare il tempo. Poichè il movimento appare diverso dalle varie stelle, se esso deve venir usato come misura del tempo, si avranno nell'universo altrettanti tempi quante sono le stelle.

Come le determinazioni di luogo, così anche i concetti del peso e della leggerezza non possono avere un significato assoluto. La gravità era, secondo Aristotile, la tendenza a raggiungere il centro dell'universo e poichè la terra è l'elemento più pesante, la terra deve essere posta nel centro del mondo! Le proprietà del peso e della leggerezza si convengono alle parti di ogni singolo corpo celeste considerate relativamente all'intero corpo stesso. Se il pesante cade, ciò avviene perchè esso muove in cerca del luogo di

sua sede, dove esso può trovarsi nel modo migliore. Le particelle del sole sono pesanti considerate in relazione al sole, come le particelle della terra lo sono considerate in relazione alla terra. In relazione all'universo considerato come totalità i concetti di pesante e di leggero, del pari che le determinazioni di tempo e di luogo e di movimento, non hanno alcun valore. Essi ricevono un senso solo se considerati relativamente ad un determinato corpo del mondo o ad un determinato sistema. — Questa è la medesima teoria della gravità che noi già incontrammo in Copernico; soltanto Bruno annette la massima importanza a ciò che le parti sono mosse a ricercare il loro tutto dall'istinto della conservazione. Copernico si fondava egualmente sulla relatività delle nostre determinazioni; ma egli si arrestò a metà via. È merito di Bruno l'aver svolto questo principio e l'aver mostrato a quali conseguenze esso conduca. In Bruno noi troviamo anche per la prima volta una recisa risposta ad una delle obbiezioni più importanti fatte a Copernico e cioè che gli oggetti i quali cadono sulla terra non dovrebbero descrivere, cadendo, una linea perpendicolare al punto di partenza, ma leggermente inclinata verso occidente. Bruno dimostra che una pietra lanciata in basso dalla cima dell'albero di una nave cadrà ai piedi dell'albero stesso perchè fin dal principio partecipa al moto della nave mediante forza comunicata (virtù impressa). Ma se al contrario la pietra vien lanciata da un punto non appartenente alla nave, essa cadrà alquanto indietro. Bruno apre qui la via a quell'importante serie di considerazioni, che condurrà più tardi Galilei alla scoperta della legge dell'inerzia.

In stretta connessione col principio della relatività sta per Bruno il fatto che la natura è dappertutto essenzialmente eguale a se stessa (indifferenza della natura). Dai rapporti che esistono presso di noi egli conclude ai rapporti che debbono trovarsi in altri luoghi dell'universo. Un'esperienza della sua fanciullezza lo condusse su questa via. Stando ai piedi del monte Cicada, il quale è coperto di foreste e di vigneti, egli guardava verso il lontano Vesuvio che apparivagli piccolo, ignudo e sterile. Ma un giorno in cui erasi colà recato, vide che i due monti avevano mutato aspetto; ora era il Vesuvio che appariva grande e folto di boschi ed il Cicada al contrario piccolo ed ignudo. Il medesimo principio che lo indusse a fondare e ad ampliare la dottrina copernicana collo stabilire l'infinità dell'universo lo indusse pure naturalmente ad

assumere dappertutto i medesimi rapporti dove non siano esperienze particolari che contraddicano. Egli immagina pertanto gli altri corpi del mondo simili alla terra, e gli altri sistemi simili al sistema solare cosicchè le stelle fisse debbono essere soli circondati dai pianeti. Non vi è fondamento alcuno per assumere che le medesime forze non agiscano dappertutto. Quindi non è giustificata l'opinione di Copernico secondo cui, concordemente all'antica concezione, tutte le stelle fisse dovrebbero essere situate ad un'eguale grande distanza da noi in una medesima sfera. Forse non è che una apparenza che esse siano da noi e reciprocamente tra di loro sempre ad una medesima distanza. Le navi lontane ci appaiono immobili e tuttavia esse si muovono spesso con una non piccola velocità. Se lo stesso sia pure riguardo alle stelle lo mostreranno lunghe osservazioni forse non ancora incominciate. E che osservazioni di tale specie non siano ancora state incominciate deriva appunto dal fatto che si era fermamente convinti che le stelle fisse non mutassero mai di luogo nè per rispetto a noi, nè per rispetto alla loro reciproca posizione! — Anche il principio dell' " indifferenza della natura „ (o, come vien chiamato oggidì, il principio di attualità) si mostra così non meno fecondo del principio della relatività da cui viene derivato, in quanto esso conduce a nuove indagini. — Bruno vede chiaramente la necessità di confermare coll'esperienza le considerazioni teoretiche e soggettive assai più che non glie lo attribuiscano le ordinarie esposizioni. " Che cosa potremmo noi pensare se non esistessero le molte osservazioni? „ egli domanda. Egli non è per nulla soltanto un fanatico entusiasta dell'infinito. Con un lavoro critico del pensiero egli ha cercato di dimostrare su quali presupposizioni dogmatiche poggiasse l'antica rappresentazione del mondo e come fosse giustificato e naturale il fondarsi su altre presupposizioni. E l'obbligo della prova, egli stima, spetta a colui che afferma la limitazione dell'universo, poichè l'esperienza mostra che il confine sempre cambia col cambiare del punto di osservazione. E poi perchè dovrebbe l'universo arrestarsi appunto all'ottava sfera, come credeva Copernico? Perchè non si dovrebbe credere ad una nona sfera, ad una decima e così via? La limitazione della nostra percezione sensibile non è una ragione per cui si debba conchiudere alla limitazione dell'universo. — Il gran merito di Bruno è l'energia con cui egli seppe immedesimarsi la nuova concezione del mondo, e con cui

intese verificarne la validità nei suoi particolari. Perciò la sua dottrina fu più che una anticipazione geniale. Il fondamento gnoseologico su cui egli si basa ha un'importanza stabile. Tuttavia non deve perciò contestarsi che la foga del suo procedere di conseguenza in conseguenza non lo conduca spesso a pronunziarsi con una sicurezza più grande di quello che rigorosamente ne abbia diritto. Nessuna meraviglia se lo zelo con cui egli procede, zelo che eragli necessario per vincere la resistenza, lo condusse oltre al suo intento.

Colla relatività della determinazione di luogo Bruno aveva distrutto, come vedemmo, l'antica teoria degli elementi, la quale teoria considerava la gravità e la leggerezza come due proprietà assolute, e ad ognuna di essi assegnava un luogo " naturale „ nell'universo. Con essa veniva anche tolta ogni differenza fra il mondo celeste e il mondo sub-lunare, ed altresì il pregiudizio che nel cielo non dovesse aver luogo alcun mutamento. In modo particolare Bruno si studiò di distruggere la credenza nelle sfere fisse. Egli mostra come questa credenza si riconnetta all'opinione che la terra sia un centro assoluto. Non sì tosto si è penetrati dall'idea che ogni corpo celeste è in certo qual modo un centro e si muove liberamente nello spazio, precisamente come la terra, cade anche la necessità di credere nelle sfere. E perchè i corpi del mondo abbisognerebbero di forze esterne per muoversi? Ognuno di essi, come ogni essere del mondo, ha un intimo impulso che lo sospinge; ogni corpo del mondo ed ogni piccolo mondo ha in sè una sorgente di vita e di movimento, e lo spazio è il grande mezzo etereo in cui agisce l'anima del mondo che tutto abbraccia, senza che in esso siano necessarî spiriti speciali ad ogni sfera per porre in moto le singole regioni. Bruno trovò una conferma della sua concezione nelle indagini di Tycho Brahe sulle comete. Il suo poema latino " dei mondi innumerevoli ed immensi „ venne appunto forse elaborato allo scopo di mostrare come queste indagini confermassero le idee da lui svolte nel dialogo italiano " dell'infinito universo et mondi „, partendo da altre ragioni. Egli celebra qui lo studioso danese come il primo fra gli astronomi d'allora *(Ticho Danus, nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis)*, e come colui che pose fine alla credenza delle sfere fisse che come altrettanti strati dovevano circondare il nostro mondo (29). Le comete attraversavano queste " sfere „ le cui masse cristalline avrebbero dovuto dividere l'una dall'altra le regioni del mondo!

Queste sono le considerazioni di Bruno che si possono raggruppare sotto il punto di vista della fondazione gnoseologica della nuova concezione del mondo. Ora passiamo a quella che si può chiamare la fondazione filosofico-religiosa. Questa viene attinta dall'idea dell'infinità di Dio, stabilita fin da principio da Bruno, e che egli ben poteva anche presupporre condivisa dai suoi lettori ed avversarii, quantunque questi non potessero rendersi ben chiaro conto di ciò che si contenesse in tale idea. Per Bruno era una contraddizione che alla causa infinita non dovesse anche corrispondere un effetto infinito. Se la Divinità, che nella sua unità originaria abbraccia tutto quanto si spiega nell'universo, è infinita, anche l'universo, il quale non è che l'essenza divina nella sua esplicazione, deve essere infinito. Nessuna forza è limite a sè stessa, e la forza infinita non ha nulla da cui essa possa essere limitata. Se la Divinità vien concepita come il principio del bene, non si dovrà anche assumere che essa comunichi tutto ciò che è in sua facoltà di comunicare? Dovrebbe forse essa mostrarsi invidiosa od avara? La perfezione infinita deve manifestarsi attraverso ad un'infinità di esseri e di mondi. Non è giustificato l'attribuire alla Divinità una forza od una possibilità che non possa tradursi in realtà. Quest'antitesi fra possibilità e realtà può soltanto essere valida per gli esseri finiti e non può venir attribuita alla Divinità. Poichè altrimenti noi avremmo due divinità, una possibile ed una reale od attiva, in opposizione l'una coll'altra, e ciò sarebbe in contrasto coll'unità di Dio e sarebbe blasfematorio. Jakob Böhme non temette, come vedemmo, questo blasfema. Le sue speculazioni religiose e filosofiche hanno in parecchi rapporti attinenza con quelle di Bruno e la nuova concezione del mondo non fu per lui senza importanza. Ma ciò che occupa maggiormente Böhme non è il problema della connessione del mondo, bensì il problema del male. La prova religioso-filosofica, su cui Bruno si basa, non ha del resto la sua origine da lui. Come egli stesso ricorda, questa venne stabilita già da Pietro Manzoli di Ferrara, il quale sotto il nome di *Palingenius* pubblicò un poema latino (*Zodiacus vitae*, Lyon, 1552), nel quale si insegna l'infinità dell'universo, quantunque la struttura del mondo venga immaginata secondo la teoria tradizionale delle sfere fisse; al di là delle otto sfere Palingenius immagina una luce incorporea ed infinita. L'originalità di Bruno non è punto diminuita da questo che egli si serve in questo modo delle idee d'altri pensatori anteriori,

di quelle di Palingenius qui, come altrove di quelle del Cusano, di Copernico e degli antichi atomisti. Egli riunisce i pensieri di essi in un grande tutto, li sviluppa a più ampie conseguenze e su di una base sperimentale più ricca, come essi non avrebbero potuto fare.

Allorchè Bruno ebbe ampliato i confini del mondo fino all'infinito e distrutto le sfere fisse fu come se per la prima volta egli respirasse liberamente. Più non eravi alcun limite al volo dello spirito, più nessun " fin qui e non più in là "; l'angusto carcere in cui l'antica fede aveva rinchiuso lo spirito doveva ora aprire le sue porte e lasciarvi entrare l'aria pura di una nuova vita. Egli espresse questi pensieri in alcuni sonetti che precedono il dialogo " dell'universo infinito ". L'immagine della realtà, alla cui formazione il suo pensiero aveva così entusiasticamente e così assiduamente lavorato, aveva per lui un significato simbolico. L'infinità esteriore diventava per lui il simbolo dell'infinità interiore. Non ogni simbolismo viene edificato su di un terreno così solido.

c) Pensieri filosofici fondamentali.

La grandezza di Bruno come pensatore sta nell'aver fondato la nuova rappresentazione del mondo sulla natura della nostra percezione sensibile e del nostro pensiero, e nell'aver mostrato la necessità di estenderla all'infinito. Ma in stretta connessione con questi pensieri che sono a fondamento della sua filosofia sta la sua teoria sui principii ultimi dell'esistenza. Felice Tocco, fondandosi su di uno studio profondo degli scritti latini di Bruno e sul confronto di questi con quelli italiani, cercò di distinguere tre stadii nella concezione filosofica di Bruno. Nel primo stadio egli si avvicina ai neoplatonici in quanto vede nel mondo e nella conoscenza umana un efflusso della Divinità. Questo stadio è particolarmente rappresentato dallo scritto " *De umbris idearum* " (Le ombre delle idee). Nel secondo stadio egli concepisce la Divinità come la sostanza infinita che, attraverso a tutti i mutamenti dei fenomeni, sta come l'unità che in sè accoglie tutte le antitesi dell'esistenza. Questo stadio è rappresentato dai suoi scritti principali, i dialoghi italiani apparsi a Londra. Nel terzo stadio egli concepisce il fondamento dei fenomeni come una infinità di atomi o monadi senza tuttavia rinunziare al pensiero di

una sostanza che si agita in tutte le cose. Questo stadio è espresso nei poemi latini venuti alla luce a Francoforte, specialmente in quello intitolato " *De minimo* ". Io mi accordo all'ingrosso con questa concezione dell'evoluzione filosofica di Bruno durante gli ultimi dieci anni (1582-1592) che egli visse in libertà, specialmente se si accentui sufficientemente l'osservazione del Tocco, che Bruno stesso non aveva la coscienza di questi passaggi e delle differenze tra i varii stadii. Ma nei particolari vi sono diversi punti che, a parer mio, debbono venir concepiti in un modo alquanto diverso da quello dell'infaticabile studioso italiano di Giordano Bruno.

Bruno incominciò come platonico. Ogni cosa ha la sua ragione ultima in un'idea eterna che è una coll'essenza della divinità. È còmpito della nostra conoscenza l'elevarsi al di sopra della confusa molteplicità del sensibile fino all'unità che vive nell'intimo di tutte le cose, quand'anche la conoscenza più alta a noi accessibile non sia che un'ombra dell'idea divina. Ma in un punto, senza dubbio molto essenziale, Bruno si allontana da Platone. Mentre Platone intende per idee i concetti generali, l'elemento comune ai particolari, l'universale, Bruno dichiara esplicitamente che i concetti mediante cui noi ci eleviamo al di sopra della confusa molteplicità dei sensi, non costituiscono una serie graduale di concetti generali *(universalia logica)*, ma esprimono la connessione reale dei fenomeni, in modo che invece di una informe molteplicità di parti abbiamo un tutto formato e concatenato, per cui ogni singola parte diviene più intelligibile di quello che sia quando è considerata isolatamente; allo stesso modo che noi possiamo intendere la mano soltanto nella sua connessione col braccio, il piede colla gamba, l'occhio col capo. L'unità suprema, che costituisce come il fine ideale della conoscenza, non è quindi un'idea astratta, ma è il principio di quella connessione reale e regolare che sola dà l'esistenza ad ogni singolo fenomeno e ce lo rende intelligibile; Bruno formula qui un pensiero che sotto varie forme si estende per tutta la storia della filosofia moderna. Mentre la filosofia antica rivolge la sua attenzione principale all'idea od alla forma, la filosofia moderna rivolge sovratutto la sua attenzione alla legge. La connessione regolare dell'esistenza è il fatto fondamentale che essa vuol penetrare e interpretare. Bruno tocca appena questo pensiero nello scritto " *Le ombre delle idee* ". Egli non vi si addentra di più, poichè il suo interesse principale è mnemotecnico: egli raccomanda

di collegare le immagini nella memoria in quello stesso modo in cui sono collegati i fenomeni corrispondenti nella realtà, poichè questo collegamento agevola la memoria e l'applicazione pratica. Ciò premesso non è difficile comprendere il passaggio di Bruno alla concezione che egli svolge nei dialoghi italiani in stretta connessione colle conseguenze della nuova immagine del mondo. Già nel primo stadio ciò che egli propriamente cerca è il principio intimo che sta a fondamento della connessione reale delle singole cose come della loro esistenza. La sua soluzione tende fin da principio verso l'interno e non verso l'esterno o verso l'alto.

Nel dialogo " *De la causa, principio et uno* „ noi troviamo lo svolgimento completo dei pensieri fondamentali di Bruno. Esso è da capo a fondo un tentativo di concepire l'universo come un tutto mosso da forze interiori, nel quale ogni cosa è strettamente concatenata, e che non è se non lo svolgimento di ciò che il principio infinito, l'idea più alta a noi accessibile, contiene nel proprio seno. Se Bruno distingue fra causa e principio egli intende con ciò che l'unità infinita può venir riguardata sia come contrapposto a ciò che da essa scaturisce, — ed allora egli la chiama causa, — sia come ciò che si agita nella molteplicità dei fenomeni, — ed allora egli la dice principio o anima del mondo. Sotto la prima forma essa non è accessibile al nostro pensiero, ma è solamente oggetto di fede. Il vero filosofo ed il teologo credente si distinguono fra loro in ciò, che questi cerca la divinità fuori della natura e sopra di essa, quegli la cerca nella natura stessa. Come già si mostrò trattando della sua rappresentazione del mondo, Bruno annette gran peso all'idea che una causa infinita debba avere un effetto infinito. Ma appunto perchè quest'effetto è infinito, non può essere abbracciato con un solo sguardo, e quindi la conoscenza che si può ottenere della divinità, anche quando questa viene considerata come principio (o causa immanente) o come anima del mondo, sarà sempre imperfetta. Che una conoscenza qualunque sia in genere possibile si deve a ciò che questo principio vive tanto in noi quanto in ogni altra cosa del mondo. La nuova concezione del mondo ci mostra come sia illusorio il cercare la sede della divinità fuori del nostro *io*, e ci insegna come essa debba ricercarsi nella parte più intima di noi, " di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi „. La Divinità è l'anima della nostra anima, come è l'anima di tutta la natura insieme.

L'anima del mondo è per Bruno il principio che insieme unisce ed ordina ogni cosa; mediante lo spazio, che non è vuoto, ma costituisce un mezzo etereo infinito, essa dà origine all'azione vicendevole delle singole cose. A quel modo che lo spazio non isola i corpi, ma rende possibile il loro collegamento nell'intuizione, così l'anima del mondo che è la sede delle idee *(mundus intelligibilis)* agisce non dall'esterno come una forza straniera alle cose, ma come la legge del loro proprio essere. Essa è l'artefice che dall'interno crea e sviluppa le forme assunte dai fenomeni naturali: essa non è uno spirito che dall'esterno ponga in moto il mondo, ma è l'intimo principio del moto. Essa agisce nella sua totalità in ogni singolo luogo, in ogni singola parte. L'universo non risiede come totalità in ogni sua singola parte; ma l'anima del mondo agisce come totalità in ognuna di queste parti *(Anima tota in toto et qualibet totius parte!)*. In tutte le cose si agita un interno impulso attivo, una forza vitale, una volontà che le guida sulla via della propria conservazione. Quest' interno impulso è quello che attira il ferro verso la calamita, è quello per cui la goccia d'acqua come la terra assumono la forma rotonda, come quella che meglio tiene insieme le varie parti. Questo principio interno di moto, per mezzo di cui l'anima del mondo si manifesta in ogni singolo essere di questo, segna per Bruno l'antitesi degli spiriti moventi dall'esterno dell'antica filosofia naturale ed è un progresso in quanto respinge le cause esterne là dove bastano quelle interne. Esso preparò la scoperta della legge dell'inerzia a cui accenna Bruno nei suoi dialoghi astronomici. Ma esso è nello stesso tempo per lui, come già appare da tutto quanto si è detto finora, un principio teleologico, finale. Con intima necessità esso guida ogni essere verso la propria conservazione ed il proprio sviluppo. Teleologia e meccanismo sono in esso conciliati. Per virtù di questo intimo principio gli esseri ed i mondi vengono mossi nel modo che meglio ne assicura l'esistenza, sì che i sistemi di mondi non si dissolvono anzi tempo. La provvidenza e la forza attiva della natura (la provvida natura) non sono perciò distinte, ma sono una sola e stessa cosa. Nel poema latino " *De immenso* „ (V, 3) Bruno mostra più davvicino come quest'unità della teleologia e del meccanismo si manifesti nella natura. Gli accozzi di elementi non adeguati al fine periscono rapidamente *(male adorta cito pereunt)*. Dall'incessante turbinìo degli elementi *(exagitatio)* debbono in ultimo sorgere com-

plessi che posseggono per lungo tempo la capacità di esistere e di vivere. In questo modo si spiega come possano venir prodotti sistemi di mondi che esistono per dei secoli. Mentre Bruno con queste spiegazioni si riattacca agli atomisti dell'antichità, i quali — come può vedersi nelle poesie di Lucrezio — avevano idee simili, è tuttavia suo convincimento che con ciò non venga esclusa l'esistenza di una provvidenza: nella tendenza che incessantemente sospinge a sempre nuovi e vittoriosi tentativi egli scorge l'espressione di una volontà guidatrice, la traccia di una "*mens paterna cuncta moderans*". Questo è caratteristico nei tentativi di Bruno di conciliare l'idealismo platonico con una concezione realistica della natura. Nel primo stadio (nelle "*Ombre delle idee*") egli trova l'idea nella connessione della natura; qui egli fa un passo avanti e trova l'idea nella lotta per l'esistenza. Per l'affermazione della forza interna la concezione bruniana della natura conserva però sempre un carattere poetico. In alcuni punti il suo pensiero prende una forma puramente scientifica, ma l'impulso a ritrovare dappertutto quei medesimi motivi che egli apprendeva in sè stesso, gli impedì di compiere l'ultimo passo. Egli si era fissato punti di vista che possono avere un certo interesse anche dopo sorta la scienza naturale meccanica, ma che non potevano condurre alla fondazione di essa. Fra i punti in cui Bruno si avvicina alla concezione meccanica della natura deve riferirsi in modo speciale il pensiero che il movimento sia nello spazio il principio di ogni mutamento. Questo è il principio su cui poggia la scienza naturale moderna.

La filosofia di Bruno riceve un'impronta realistica per la viva polemica contro Platone ed Aristotele che ponevano l'idea o la forma in antitesi alla materia. Ciò fece sì che l'idea fu ridotta ad un essere fantastico e la forma riescì un principio assolutamente passivo ed infecondo. Riattaccandosi ai filosofi greci più antichi (e forse anche per l'influenza di Paracelso), Bruno pone la dottrina della conservazione della materia. Dal chicco di grano ha origine lo stelo, dallo stelo la spiga, dalla spiga il pane, dal pane il chilo, dal chilo il sangue, dal sangue il seme, dal seme il feto, dal feto l'uomo, dall'uomo il cadavere, dal cadavere la terra! Vi è quindi una trasformazione incessante della materia. Questa permane durante il mutarsi delle "forme". E le forme che essa assume in ogni singolo caso non le trae dall'esterno, ma dal suo proprio seno. L'arte crea le forme col comporre o con lo scomporre la materia.

La natura invece crea le sue forme collo spiegare ciò che si trova in essa allo stato di disposizione, coll'esplicare ciò che è implicato nel principio originario della natura. Perciò la materia ben lungi dall'essere cosa bassa e vile è una sostanza divina (cosa divina), origine e madre delle cose naturali, anzi è una cosa sola con la natura stessa. Bruno dice che questa considerazione dell'importanza e dell'originarietà della materia lo ha per qualche tempo inclinato alla concezione che le forme non fossero altro che un'apparenza esteriore e fugace della natura. È da presumersi che la filosofia naturale di Telesio lo avesse a quel tempo impressionato. Ma egli vide che deve pur esservi un principio originario, per mezzo del quale le forme ottengono la loro spiegazione. La forma e la materia, l'attività attuale e la recezione passiva debbono essere originariamente unite nell'essere che è a base di tutte le cose. L'attività divina non ha la sua materia fuori di sè, nè ha bisogno di essere posta in moto da una forza che agisca dall'esterno. La possibilità e la realtà coincidono qui, appunto come la materia e la forma, la passività e l'attività. Bruno distingue due specie di sostanze che ora egli chiama forma e materia, ora sostanza spirituale e materiale, ed ambedue sussistono eternamente. L'anima del mondo è tanto la forma eterna che abbraccia le singole forme fugaci, quanto altresì lo spirito infinito che sussiste durante l'avvicendarsi degli spiriti finiti. Ogni cosa esistente ha un'anima ed una forma, senza dubbio di specie e di foggia diverse, almeno per quel che riguarda la disposizione (secondo la sustanza), se anche non per il reale sviluppo (secondo l'atto). Tuttavia queste due sostanze non sono in fondo che una sostanza unica; esse scaturiscono da un'unica radice e si riconducono ad un unico essere. Non si possono assumere nel mondo parecchie sostanze, ma solamente *una originale et universale sustanza* che è a fondamento di tutte le diversità presentate dall'esistenza. Anzi egli dichiara che ciò che produce la diversità delle cose non appartiene all'essenza stessa delle cose, ma soltanto alla loro apparenza sensibile. Nell'unità suprema, che è fine della conoscenza, è così superata ogni differenza fra spirito e materia, come la differenza tra forma e materia, agire e soffrire, realtà e possibilità. In breve, tutte le antitesi e le diversità dell'esistenza si conciliano ad " unità et convenienza " nel seno dell'essere eterno senza che sia possibile un mutamento in una direzione qualsiasi e senza che alcunchè possa erigersi come ad esso con-

trapposto, come egualmente nulla può stare con esso in rapporto di uguaglianza dal momento che nulla esiste all'infuori di esso. Poichè esso sussiste in eterno, cade per esso ogni differenza tra ora, giorno, anno e secolo, e così le differenze reciproche degli esseri finiti — tra la formica e l'uomo, fra l'uomo e la stella — diventano insignificanti nel rapporto coll'essere infinito che tutto abbraccia. Ma appunto perciò il nostro pensiero non può comprendere questa unità e questa pienezza infinita. Di essa noi possiamo solamente formarci un concetto *negativo* coll'allontanarne tutte le differenze e tutte le opposizioni. Noi possiamo ricondurre all'unità tutto ciò che noi possiamo concepire, ma l'unità assoluta oltrepassa il nostro intelletto. Per questa teologia negativa, come anche per la sua teoria della relatività della conoscenza Bruno si palesa discepolo del Cusano. Egli si arresta (*De la causa*, ed. Lagarde, p. 268) dinnanzi alla difficoltà che presenta il concetto della divinità quando si consideri come mai essa possa essere *ad un tempo* possibilità e realtà dal momento che essa deve essere l'unità assoluta. Egli tenta, come il Cusano, di dar vita al concetto della divinità coll'attribuirgli la possibilità e non una pura e semplice realtà manifestatasi una volta per sempre; ma colla spiegazione mistica che possibilità e realtà debbano essere una cosa sola egli torna a distruggere questa determinazione. Qui spunta nel suo sistema il dualismo; poichè nel mondo finito la possibilità e la realtà sono disgiunte, e così sorge una recisa opposizione fra questo mondo finito e la sostanza eterna, nella quale l'antitesi fra possibilità e realtà non esiste. Se la sostanza eterna, che nella sua unità (complicatamente et totalmente) abbraccia tutto quanto è compreso nell'esistenza, è perfetta, quale significato avrà dunque quel progressivo processo di sviluppo che si manifesta attraverso allo svolgersi delle opposizioni ed al continuo passaggio della possibilità in realtà? Lo sviluppo finito può solamente essere compatibile coll'idea di Dio quando si ammetta un'imperfezione originaria, quando si consideri il suo contenuto come esistente solo in potenza, non in atto, o quando si ammetta — con Jakob Böhme — una caduta della divinità. Böhme ha il merito di aver veduto ciò chiaramente. Bruno ondeggia, senza rendersene egli stesso chiaro conto, fra l'intuizione mistica dell'unità e la dedizione entusiastica alla molteplicità. Tuttavia il suo pensiero è assai più occupato a ricercare l'unità eterna attraverso all'ininterrotto sviluppo ed attraverso a tutte le oppo-

sizioni. Egli accenna ad una serie di conferme empiriche (verificationi) della sua dottrina. La trasformazione incessante della materia in nuove forme è un'espressione dell'unità infinita, la quale non può venir esaurita da alcuna forma. Soltanto per via di un principio fondamentale comune i contrapposti come minimo e massimo, trionfo e rovina, nascita e morte, amore e odio possono passare l'uno nell'altro. Il più alto grado di caldo e il più alto grado di freddo sono collegati da una serie continua di gradi intermedii, il che indica che alla base di essi vi è un solo principio (osservazione diretta contro Telesio). Chi vuol intendere i più grandi segreti della natura deve sovratutto por mente come gli opposti si confondano reciprocamente nei loro minimi e nei loro massimi. Dappertutto nella natura essi sono insieme attivi, ed un'attenta considerazione scopre sempre un comune fondamento, a cui ciascuno di essi per sè riconduce. Quando si osserva, come Bruno " verifica „ in tal modo la sua dottrina dell'unità degli opposti, questa dottrina perde assai del suo carattere mistico. Ciò che Bruno espone è la continuità, non la loro identità assoluta. Per questa via la sua dottrina acquista un carattere realistico; essa contiene un eccitamento a ricercare tutte le cause e gli anelli intermedii ed a porre la realtà suprema in ciò che rende possibile il loro collegamento e la loro cooperazione. Questo è anche il significato della sua teoria dell'anima del mondo, e questo è il medesimo pensiero che già si manifesta nel " *De umbris idearum* „. Tutto ciò conferisce al suo pensiero una colorazione ottimistica. La distruzione, la dissoluzione, la deformità ed il dolore non riguardano ciò che esiste realmente. Esse appartengono al mondo sensibile, dove non sempre la possibilità e la realtà procedono unite e dove gli opposti si presentano in acuto reciproco contrasto. Ma queste antitesi spariscono non sì tosto si rivolge lo sguardo a ciò che esiste eternamente. Ed esse spariscono altresì se ogni cosa vien considerata nella sua natura individuale, secondo il modo determinato in cui essa deve occupare il suo posto nella grande connessione, in cui anche il più piccolo membro ha il suo significato: " Ogni cosa è perfetta, perchè ogni cosa nella sua particolarità (*De imm.* II, 12: *in sua individuitate*) è un essere che non viene limitato da alcun altro; questo è il criterio interno della perfezione „. E ciò che è male per alcuni rapporti e per alcuni esseri è bene per altri esseri e per altri rapporti. Per colui che fissa lo sguardo sull'intero complesso delle cose la disarmonia

si trasmuta in armonia. La natura è come un maestro di canto che ha nel suo coro molte voci, ma che è anche in grado di comporle in un insieme armonico. Tuttavia Bruno può solamente mantenere quest'armonia se egli si indugia col pensiero in queste alte regioni. Quand'egli discende a considerare i contrasti reali della vita egli li sente così stridenti che la disposizione fondamentale del suo pensiero si fa più complessa ed assume un carattere tragico o quanto meno reca l'impronta della rassegnazione. Sotto questo aspetto egli concepisce l'esistenza nel suo scritto "*De gl'heroici furori*".

Quelle espressioni di Bruno, per cui vien posta la misura della perfezione nella particolarità individuale, e vien rilevata l'importanza degli elementi minimi per le grandi risultanti si trovano negli scritti pubblicati a Francoforte; quindi nell'ultimo gruppo di opere, le quali, come dimostra Felice Tocco, riflettono il terzo punto di vista di Bruno. Qui, più ancora che negli scritti pubblicati a Londra, egli si allontana dalla tendenza neoplatonica all'assorbimento in un principio sovrannaturale. E mentre negli scritti londinesi egli afferma di preferenza la connessione e l'azione reciproca delle cose, egli annette qui speciale importanza ai singoli elementi fra cui ha luogo quest'azione reciproca. L'individuaiità viene qui fatta spiccare nella sua particolarità: non si trovano, egli dice, due cose, due fatti, due tempi che siano assolutamente una cosa sola. E questi elementi di cui, in ultima analisi, ogni cosa consiste, sono ciò che veramente vi è di sostanziale. Ciò che si presenta ai nostri sensi come un complesso coerente consiste di corpuscoli, appunto come il numero consiste di unità. L'atomo (od il minimo o la monade) è ciò che non può più essere suddiviso, ed in cui ogni fenomeno si suddivide. In ogni campo noi dobbiamo risalire agli elementi costitutivi, i quali sono ciò che non può più venir scomposto, quando si scompone l'intiero fenomeno. Un essere composto non può essere una sostanza. Bruno afferma in modo deciso che la suddivisione non può andare all'infinito ed egli disapprova non solo i fisici, ma anche i matematici per questa loro credenza in una divisione infinita. Tuttavia non è sua opinione che vi siano degli atomi assoluti. Egli immagina atomi di vario grado e pensa che gli atomi di un grado possano abbracciare atomi di un altro grado. Quindi appare chiaro che in lui il concetto di atomo è un concetto relativo. Delle due parti di cui consiste la sua definizione del minimo:

Est minimum, cujus pars nulla est, prima quod est pars,

egli può propriamente solo affermare la seconda. L'atomo è il primo elemento costitutivo di cui noi abbiamo bisogno per spiegare un fenomeno sensibile; ma non abbiamo ragione alcuna per stabilire che esso stesso non sia composto di parti: che noi non facciamo attenzione a queste è poi un'altra questione. Bruno applica anche lo stesso concetto di minimo a grandi totalità: così il sole coll'insieme del suo sistema planetario è un minimo considerato in rapporto all'universo. Anzi, anche lo stesso universo vien da lui chiamato monade. Inoltre: il minimo non è soltanto una parte di materia, ma anche forza attiva, anima, volontà. Esso racchiude in sè il suo fine allo stato di disposizione — così è possibile mantenere l'unità della teleologia e del meccanismo. Anche considerando l'atomo sotto questo aspetto, Bruno distingue fra gli atomi (o minimi o monadi) varii gradi: anche l'anima del mondo, Dio stesso sono chiamati monadi. Questa determinazione è necessaria, perchè ciò che non è un'unità non esiste. Dio è la monade delle monadi, vale a dire, è l'essere di ogni singolo essere. Con ciò si esprime la stessa cosa che negli scritti italiani, dove Dio viene chiamato l'anima delle anime. Bruno non ha dunque abbandonato il pensiero fondamentale dei periodi anteriori, il pensiero cioè di un'unica sostanza che vive in tutte le cose. Anche dopo di aver scorto la necessità del concetto di atomo per un'interpretazione esatta della natura egli lo applica soltanto ai fenomeni materiali e rimane un problema insoluto il rapporto delle anime individuali colla sostanza spirituale di cui esse sono singole forme. Dal suo interesse per l'antica teoria della migrazione delle anime si potrebbe conchiudere che egli assuma che le anime individuali passino dopo la morte in altri corpi. Ma egli non inclinò seriamente a quest' idea fantastica. Egli si arrestò al pensiero che tanto la sostanza spirituale quanto quella materiale sussistano sotto l'avvicendarsi continuo delle forme, e che le nuove forme non debbano necessariamente essere identiche a quelle anteriori. Egli annette grande importanza all'impulso che tende alla conservazione della vita e ad uno sviluppo ininterrotto; e quest'impulso non si inganna anche se sia un'illusione il credere che noi abbiamo cognizione delle forme di esistenza che noi dovremo assumere.

Accanto a molte idee, nelle quali il poeta prende il sopravvento sul pensatore, ed accanto a molte speculazioni arbitrarie ed allegorizzanti (specialmente nello scritto *De Monade*) alle quali noi

non abbiamo qui accennato, perchè esse non ci presentano più alcun interesse, la filosofia di Bruno ci offre un tentativo, notevole per quel tempo, di unire nella sua concezione del mondo la speculazione ideale con l'indirizzo scientifico. A dir vero, Bruno non conobbe nella loro esattezza i principii fondamentali di questo indirizzo — questa conoscenza dovevano recarla Galilei e Kepler; — ma in alcune sue idee già si avvicina ad essi.

d) Teoria della conoscenza.

Il pensiero dominante di Bruno è di venire a conoscere la natura. Ciò vale per lui come conoscere la divinità. Un progresso nella conoscenza della natura è per lui come una rivelazione. Da ciò il suo entusiasmo per Copernico e per Tycho Brahe ed il suo ardore per approfondire tutte le conseguenze delle loro scoperte. Il pensiero, la ragione è per lui soltanto lo strumento per scoprire l'essenza della natura; essa non deve porre sè stessa e le sue forme al posto della natura. Egli biasima Platone ed Aristotele per avere posto le differenze logiche, le opposizioni e distinzioni del pensiero come se fossero reali contrapposti nell'essenza propria della natura. Il fondamento di ogni " conoscenza naturale e divina ", così dice Bruno sovente, è la distinzione fra opposizione logica ed unità reale; in modo da non dividere nel pensiero — come fa p. es. Aristotele con la sua distinzione tra materia e forma, — ciò che secondo la natura e la verità non è diviso. La ragione deve adattarsi alla natura, non la natura alla ragione. Secondo la concezione di Bruno è assolutamente arbitrario il credere che i contrapposti siano nella natura così disgiunti come nel nostro pensiero. Nella natura gli opposti passano l'uno nell'altro e si dimostrano perciò come strettamente affini, mentre in un sistema logico essi vengono posti quanto più possibilmente lontani.

Anche per quel che concerne la conoscenza sensibile Bruno vuole che si distingua fra ciò che appartiene alla nostra attività conoscitiva e ciò che appartiene alla natura. Questa distinzione appare specialmente nel suo ultimo stadio dove l'indirizzo atomistico del suo pensiero ne offre speciale occasione. Nello scritto *De minimo* nel quale è svolta la teoria atomica, si insegna che quei minimi (atomi o monadi) che sono la vera realtà non vengono

appresi come tali. Quindi la percezione sensibile ha origine solo dall'attività riunita di essi. Alle differenze che ci sono date dalle nostre sensazioni non debbono quindi necessariamente corrispondere differenze altrettanto grandi degli elementi fisici. Tuttavia Bruno non vuol andare tanto lungi da non assumere che una sola materia uniforme *(communis materia)*, poichè allora sarebbe difficile il comprendere come possano avere origine le differenze della percezione sensibile. Egli non si può immaginare che la luce, il fluido, il corpo solido (gli atomi) siano una sola e stessa materia. A ciò si riconnette il fatto che la sua teoria atomistica vale soltanto per la materia solida (materia arida), ma non per la luce e per il fluido etereo che rende possibile l'unione dei corpuscoli. Egli non vede che la difficoltà di concepire l'origine delle differenze sensibili deve in ogni caso anche esistere rispetto alla materia " arida ", poichè a questa corrispondono differenti qualità di sensazioni. Egli si avvicina al principio della soggettività delle qualità sensibili, ma non vi aderisce completamente. Soltanto per ciò che riguarda gli elementi affettivi collegati colle sensazioni egli insegna che essi non hanno che un valore soggettivo e relativo. La loro validità dipende dal soggetto percipiente, il cui apprezzamento essi esprimono. Essi valgono *ex latere potentiarum*, e non *ex latere objectorum*. (*De minimo*, Ed. 1591, S. 59). La medesima considerazione si può applicare in parte ai concetti morali ed estetici; tuttavia Bruno afferma esservi un bene in sè e per sè *(simpliciter)* che il pensiero può scoprire quando esso abbandoni il limitato punto di vista umano. Si può definire il bene in modo che esso non esprima più solo un rapporto alla natura umana (come *ad speciem humanam contractum*). La conseguenza della concezione della natura di Bruno parrebbe nondimeno necessariamente essere che, come non è possibile nell' universo una determinazione assoluta di luogo, vale a dire, una determinazione di luogo senza alcun rapporto, così non è possibile un apprezzamento morale od estetico senza alcun rapporto ad un determinato fondamento soggettivo. Su questo punto Bruno non è ancora copernicano.

Ciò si collega all'impossibilità in cui egli si trova di rinunciare alla presupposizione che la nostra conoscenza esprima e dichiari la natura intima dell'essere. La scala per cui la natura discende nella sua produzione fino alle cose particolari è la medesima che il nostro pensiero ascende nel risalire fino alle leggi generali. La natura

procede spiegando, esplicando; la nostra conoscenza procede compendiando, complicando. I due processi si corrispondono complementamente. Comprendere una cosa vuol dire darle un'espressione più breve e più semplice. Ogni conoscenza è una semplificazione, poichè essa cerca l'unità — e da ciò si può vedere chiaramente che l'essenza delle cose sta nell'unità! — È chiaro che qui Bruno trasporta la forma del suo pensiero nell'esistenza, soltanto essa non è la forma distintiva, bensì la forma unificatrice. Egli ritiene quest'ultima più essenziale della prima. Nessuna di esse può tuttavia mancare. Il grave problema che qui si racchiude venne trattato solo molto più tardi.

L'oggetto supremo della conoscenza ne costituisce ad un tempo per Bruno il confine. L'unità assoluta è inaccessibile al nostro pensiero discursivo e discriminativo. Noi non possiamo formulare un concetto che possa esprimerla. Essa è l'oggetto della fede; soltanto come rivelato nella natura, come anima del mondo è oggetto della filosofia. E tuttavia anche l'anima del mondo, Dio come anima della natura, come essenza di tutti gli esseri, deve trovarsi al di sopra di tutte le opposizioni tra forma e materia, realtà e possibilità, spirito e materia. Anche essa deve sottrarsi alla conoscenza. Mentre Nicolò da Cusa, del quale Bruno subisce qui fortemente l'influenza, a questo punto passa alla teologia positiva e tanto più decisamente quanto più diventa vecchio, Bruno non vi si arresta che un istante per esclamare che " i teologi più profondi e più penetrati dal sentimento del divino „ hanno insegnato che si ami e si onori di più Iddio col silenzio che non con la parola, e per celebrare i vantaggi della teologia negativa in confronto con la scolastica — dopo di che egli ritorna alla natura. La scala della conoscenza che egli edifica non può raggiungere la sommità più eccelsa, ed egli si trova assai meglio nel mezzo di essa dove hanno il loro posto coloro che cercano la verità.

La teologia positiva ha, secondo Bruno, un'importanza unicamente pratica e non teorica. Egli difese, come più tardi Galilei e Kepler, il nuovo sistema astronomico per cui egli combattè e che incontrò così grande resistenza per parte dei credenti nella Bibbia, col dire che " nelli divini libri in servitio del nostro intelletto non si trattano le demostrationi et speculationi circa le cose naturali come se fosse philosofia; ma in gratia della nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le attioni morali „. Perciò,

egli aggiunge, essi dovevano esprimersi in un linguaggio che fosse intelligibile a tutti. Con queste parole egli volle ridurre al silenzio un qualche " Rabbino impatiente et rigoroso ". Egli stesso è convinto che la nuova filosofia da lui eretta possa, assai più di qualunque altra, servire d'appoggio alla vera religione, poichè essa insegna che l'essere è infinito come è infinita la causa di esso, e che malgrado tutti i mutamenti nessuna cosa può perire in modo assoluto. Questa dichiarazione (*Cena*, p. 169-173) contiene la più chiara espressione che possa trovarsi del rapporto di Bruno alla religione positiva. In altri luoghi (*De l'infin.*, p. 318; *De gl'her. fur.*, p. 619) egli si esprime in modo più intellettualmente aristocratico, per esempio quando egli dice che la fede è per gli uomini volgari, i quali hanno bisogno di venir governati, ma che il pensiero è per le nature contemplative le quali sanno dominare se stessi e gli altri. Non deve far meraviglia se questo rapporto doveva presentare a Bruno varî aspetti specialmente durante le violente lotte che egli dovette sostenere contro i pregiudizî che avevano radici nelle rappresentazioni religiose. Là dove attacca il cristianesimo egli prende di mira molto più il protestantesimo che non il cattolicismo. Egli temeva che i risultati pratici della religione positiva dovessero andare perduti nel mezzo del protestantesimo (specialmente del calvinismo), il quale ingenera il sentimento di ribellione, produce contese tra congiunti, guerre civili e interminabili polemiche dogmatiche; poichè ogni pedante ha pronto il suo catechismo che egli vuol pubblicare, se non lo ha già fatto, e pretende che esso debba servire di guida a tutti gli uomini. Nè Bruno era meno urtato dal fanatismo dei protestanti per la fede, che essi magnificavano in opposizione alle opere. Egli crede che ciò apra la via alla barbarie ed induca gli uomini a servirsi delle opere dei loro predecessori senza più recarvi alcun progresso. Ospedali, ospizî, scuole, università sono opere della chiesa antica e non della nuova e non è giusto che i rinnegatori delle opere se ne impadroniscano. Questi, invece di riformare, allontanano il bene della religione. Queste espressioni (*Spaccio*, p. 446 e segg., 466 e segg.) sono evidentemente provocate dall'esperienza di Bruno a Ginevra, in Francia ed in Inghilterra. Egli non scorse il germe di vita che racchiudevasi nello spirito del protestantesimo ed in mezzo all'agitazione ed alle reciproche scomuniche era veramente cosa difficile lo scorgerlo. Egli serba tutta la sua simpatia per la chiesa antica; da

ciò ben si comprende quanto egli dovesse sentire la nostalgia della sua patria. Quanto il suo pensiero poteva liberamente muoversi negli spazî infiniti dell'universo, altrettanto riescivagli difficile l'acclimatarsi nel variopinto mondo umano. Egli non vide che il protestantesimo era un copernicanismo nel campo spirituale: non vide che esso voleva fare di ogni individuo un centro del mondo. Il fanatismo e la pedanteria dei teologi protestanti lo resero cieco al processo di liberazione che qui si era iniziato, ed invero proprio solamente iniziato.

Nei suoi scritti simbolici (nello *Spaccio* e nella *Cabala*) Bruno tratta satiricamente parecchie rappresentazioni dogmatiche, come l'incarnazione e la transubstanziazione. Appunto ciò fu causa della sua condanna, per quanto egli affermasse che nella sua filosofia erano fatti emergere i punti di vista della vera religione. È interessante la decisa differenza che egli fa tra la rappresentazione dogmatica di Cristo e il Cristo storico. Nello *Spaccio,* dove le stelle debbono venir riformate, trattasi anche di Chirone, il centauro. Il motteggiatore Momo lancia alcuni frizzi riguardo alla sua doppia natura, la quale non deve tuttavia formare che una sola persona, ma ne riceve in risposta l'ordine di porre bellamente in silenzio il suo intelletto. Giove si rammenta di questo Chirone che durante la sua vita terrena insegnava agli uomini la medicina e la musica e mostrava ad essi la via verso le stelle. Perciò egli non vien cacciato dal cielo, ma ottiene il suo posto presso l'altare come unico suo sacerdote. Questo tratto ci rischiara circa il rapporto di Bruno col cristianesimo. S'intende da sè come esso non potesse avere alcun'importanza agli occhi del cardinale Bellarmino.

e) **Idee etiche.**

Bruno non ci ha dato un'etica in disteso, quantunque, come egli dice (nella prefazione allo *Spaccio*), fosse sua intenzione di dare una filosofia morale " secondo il lume interno „. Noi ci incontriamo di nuovo qui nella " luce naturale „, che venne tratta all'indipendenza nel secolo sedicesimo. Bruno non giunse a porre in esecuzione questo piano, ma ne diede ciò che egli chiama i " preludî „ in due scritti simbolici: nello *Spaccio* (lo scacciamento della bestia trionfante) e nell'opera *De gl'heroici furori.*

Questi due scritti, quantunque apparsi a breve distanza di tempo l'uno dall'altro, stanno fra di loro in una certa opposizione. Lo *Spaccio* ha una tinta ottimistica; ne è oggetto la vita umana considerata nel suo complesso e specialmente dal suo lato sociale. Lo scritto *De gl'heroici furori*, ci introduce, al contrario, nelle interne aspirazioni e nelle interne lotte del singolo individuo: in esso Bruno insiste sul dolore del tendere incessante, sebbene appunto questo dolore sia a noi testimonianza delle aspirazioni ideali dell'uomo; ma questo tendere che qui vien descritto non è quello dell'intera società o della specie, bensì quello dell'individuo. L'ultimo scritto è un'etica per i pochi eletti che cercano nella loro vita intima quanto essa può offrire di profondo e di alto; il primo è per tutti.

Nello *Spaccio* la favola è data dalla decisione presa da Giove di riformare il cielo: per Giove qui non deve intendersi la divinità suprema, ma ognuno di noi stessi inquanto in ognuno di noi agiscono forze divine. Egli dice agli Dei: Le nostre storie scandalose sono scritte nelle stelle. Ora ritorniamo alla rettitudine, vale a dire, ritorniamo in noi stessi. Riformiamo il mondo interno, ed allora verrà anche riformato quello esterno. — E questa riforma è fatta consistere in ciò che le stelle ricevono nuovi nomi, subentrando le varie virtù nella denominazione di esse al posto degli Dei più o meno ambigui e degli animali. Nell'esame delle virtù che debbono essere rappresentate in cielo, Bruno ha occasione di intraprendere, per usare un'espressione moderna, una svalutazione dei valori *(eine Umwertung aller Werte)*. L'esposizione è alquanto prolissa, ma contiene parecchi episodî interessanti. Qui troviamo opportuno il farne rilevare soltanto alcuni tratti caratteristici.

Nel nuovo ordinamento il primo e il più alto dei posti viene assegnato alla verità, imperciocchè questa governa tutte le cose, ed assegna ad ognuno il suo posto: tutto dipende da essa e se si volesse pensare qualche cosa che oltrepassi la verità e che ne determini la validità, questo qualche cosa dovrebbe precisamente essere la " vera " verità! Nulla può venir anteposto alla verità. Da molti essa viene ricercata, da pochi scorta. Spesso vien combattuta, tuttavia essa non ha bisogno di alcuna difesa; essa cresce quanto più vien combattuta. — Quest'apprezzamento è in evidente connessione con la lotta sostenuta da Bruno per la nuova concezione del mondo e colla sua convinzione che le nuove idee avrebbero rischiarato l'intelletto e nobilitato il sentimento.

Nella filosofia di Bruno ha grande importanza la necessaria connessione dei contrari e il loro reciproco passaggio dell'uno nell'altro. Egli trova la medesima legge nel campo spirituale, specialmente in quello del sentimento. In una completa immobilità non può venir provato alcun piacere. Ogni piacere consiste in un passaggio, in un movimento. Ed il piacere presuppone come sfondo il dispiacere. Perciò non può esservi alcun piacere senza che vi si mescoli qualche pena. Quest'affinità rende possibile il pentimento e genera il desiderio di un grado di vita più alto. Questo è il motivo per cui Giove s'induce a riformare se stesso e l'intero mondo degli Dei. In mezzo a tutti i mutamenti la verità sola sussiste ed alla luce di essa deve effettuarsi la riforma. Due sono i pensieri su cui Bruno (come l'antico Eraclito) si mantiene costantemente saldo: l'oscillare di tutte le cose dall'uno opposto all'altro, e l'eternità della legge del mondo attraverso ogni mutamento. Con ciò si può intendere come nella sua etica tanto la verità quanto il pentimento ottengono un posto. Questo nel nuovo ordinamento deve occupare il posto del cigno. Come il cigno esso emerge dai fiumi e dagli stagni e cerca di ottenere colla purificazione lo splendore della purezza. Esso consiste nel disgusto delle circostanze presenti, nell'amarezza per aver trovato soddisfacimento in esse e nel desiderio ardente di elevarsi dalle basse regioni verso il sole. Quantunque abbia per padre l'errore e per madre l'iniquità essa ha tuttavia in sè una natura divina; essa è come la rosa che sboccia fra le spine, o come la scintilla luminosa che si spicca dalla negra e dura selce.

Fra coloro che nel nuovo ordinamento cercano un posto in cielo vi è anche l'ozio. Esso vanta la fortunata infanzia del genere umano, quando questo non aveva bisogno di lavorare ed era libero da tutti gli affanni e dall'inquietudine del desiderio, quando per esso non solamente non esisteva l'infelicità, ma neppure il vizio ed il peccato. A questo elogio dell'età dell'oro Giove risponde che l'uomo ha le mani e il pensiero per usarli, che è dovere suo non soltanto il seguire le inclinazioni della natura, ma altresì di creare con la potenza dello spirito una seconda natura, un più alto ordinamento, senza di che egli non può conservare la sua dignità di Dio sulla terra. Durante l'età dell'oro gli uomini, abbandonati all'ozio, non furono più virtuosi di ciò che lo siano oggidì gli animali, anzi forse erano anche più stupidi. La necessità e le difficoltà hanno fatto

nascere l'industria, acuito l'intelletto, condotto alla scoperta delle arti; così sotto la stretta del bisogno a poco a poco si svilupparono dal profondo dello spirito umano sempre nuove e meravigliose scoperte. Per questa via l'uomo si allontana dall'animale e si avvicina al Divino. A dir vero s'avrebbero nello stesso tempo anche l'ingiustizia ed il male. Nello stato animale non vi era nè virtù nè vizio, poichè non si deve scambiare per virtù la mancanza del vizio. Il dominio di sè si trova solamente là dove vi è una resistenza da vincere; altrimenti la stupidità animale diverrebbe virtù. La castità in una natura fredda ed ottusa non è virtù, perciò essa lo è difficilmente nell'Europa settentrionale, bensì lo è in Francia, ancora più in Italia e lo è sovratutto nella Libia. — Il risultato è, che l'ozio deve soltanto essere riconosciuto come l'antitesi necessaria del lavoro *(ocio-negocio)*. Lavoro e riposo dovrebbero formare un ritmo naturale. L'ozio, quando non sia la cessazione di un'attività faticosa, deve apparire ad uno spirito elevato come la più grande delle afflizioni.

Anche nello scritto su *gl'heroici furori* vien dato gran peso al fatto che, poichè l'esistenza è un complesso di grandi contrapposti, in coloro che si sono elevati dalla vita puramente animale, la vita del sentimento dev'essere di una natura complessa; il che serve di criterio per giudicare dello sviluppo del sentimento. L'uomo volgare si tien pago dello stato presente e non pensa a ciò che precedette, nè a ciò che seguirà; egli non pensa al contrario che pur gli sta così vicino, nè a ciò che è assente, che pure è sempre una possibilità. Perciò la sua gioia può essere senza preoccupazioni, senza timori e senza pentimenti. L'ignoranza è la madre della beatitudine sensuale e del paradiso animale. Chi aumenta il suo sapere ingrandisce il suo dolore. Coll'accrescersi del sapere viene scorto un più gran numero di possibilità, vien preso di mira uno scopo più alto che sarà tanto più difficile raggiungere. L'eroico furore sorge appunto quando l'uomo non si lascia distogliere dalla brama di un alto intento solo perchè a questa brama sono collegati il dolore ed il pericolo. La farfalla che è attratta dalla luce non sa che questa è la sua morte; l'uomo eroico sa ciò, e tuttavia egli cerca la luce poichè egli sa altresì che dolore e pericolo sono un male soltanto se considerati dal lato limitato e sensibile, ma più non lo sono se considerati dal punto di vista dell'eternità *(ne l'occhio de l'eternitade)*. È anzi una necessità che tutte le alte

aspirazioni siano accompagnate dall'amarezza, poichè la mira sempre più s'innalza quanto più progredisce. Incuranti si sale sulla navicella per incominciare la traversata — ed ecco che ci si trova sul mare infinito dal quale il nostro senso ed il nostro pensiero sono sopraffatti. Quanto più si perviene in alto tanto più si vede chiaramente che l'assoluto soddisfacimento è impossibile. Si scopre che l'oggetto dell'impulso è infinito e con ciò sorge il contrasto e l'inquietudine nella natura finita. Ma si prova soddisfazione per ciò che in noi si è acceso il nobile fuoco, anche quando questo sia cagione di dolore. È una forma più alta dell'istinto di conservazione quella che ci muove a continuare nell'aspirazione ideale, malgrado l'interna lotta. In tutti i gradi ciò che vincola la volontà *(vinculum voluntatis)* è un amore, ma quest'amore può avere per oggetto qualche cosa che è posto al disopra dell'esistenza finita dell'individuo. — Quest'intero corso di pensieri è interessante non solamente perchè contiene argomenti in risposta alle obbiezioni opposte fin nei tempi più recenti a quell'etica che pone per criterio la felicità o il benessere, ma anche per il contrasto in cui Bruno si trova qui sia rispetto alla concezione antica sia rispetto a quella medievale. Per Bruno l'ideale supremo è raggiunto dall'uomo quand'egli si muove in mezzo al tumulto degli opposti, quando egli naviga sull'oceano del desiderio infinito. Ciò genera una ricchezza ed una pienezza di vita interiore che, secondo lui, nessuno stato possibile di quiete potrebbe dare. Per quanto lo scritto su *gl'heroici furori* ricordi Platone e Plotino, a cui Bruno stesso si richiama, tuttavia esso imprime all'autore un carattere di pensatore moderno. Questi si dimostra qui precursore dell'idea di Lessing e di Kant secondo cui l'ideale supremo consiste nell'aspirazione eterna; e la posizione da lui assunta rispetto alla rappresentazione dell'età dell'oro ricorda la concezione moderna della storia della cultura. Come nella sua filosofia così anche nella sua etica, egli ha dinanzi a sè un ampio orizzonte e dentro di sè la convinzione che quest'orizzonte avrebbe raggiunto proporzioni sempre più vaste.

14. — Tommaso Campanella.

Come Bruno anche Campanella fu un monaco il quale venne a contatto colle idee nuove del tempo apportandovi uno spirito ben preparato. Ma egli appartiene già alla reazione. Coi filosofi del Rinascimento egli è concorde nel credere che debbano sorgere una nuova scienza ed una nuova filosofia perchè adesso si è aperto il libro della natura come non si era ancor fatto nel passato. A questo egli aggiunge un altro motivo, quello cioè che la filosofia antica è pagana. Egli crede che sia impossibile conciliare la filosofia aristotelica con la fede della chiesa, quantunque ciò sia stato ritenuto possibile durante tutto il medioevo. Una nuova scienza della natura ed una nuova scienza dello Stato, una filosofia assolutamente nuova deve sorgere se si vuole che la chiesa sussista e non debba vergognarsi di fronte ai popoli nuovi delle altre regioni del mondo, presentandosi ad essi con una cultura non sorta nel suo stesso seno. Le ardite speranze dei pensatori del Rinascimento si uniscono in Campanella all'umiltà del cattolico credente di fronte alla chiesa. Egli contesta che Bruno sia stato arso per le sue opinioni scientifiche; egli nel suo scritto in difesa di Galilei incita la chiesa a lasciare libero corso all'indagine fondata sull'esperienza, poichè il libro della natura profondamente studiato concorderà con le sacre scritture. Ma dopo che la chiesa ha condannato la nuova astronomia di Galilei egli s'inchina. Egli prova qui invero anche un vivo compiacimento nel non dover rinunziare alla concezione della natura avuta da Telesio e da lui espressa nei suoi primi scritti. Ma per il suo tentativo di fondare una filosofia che non sia quella scolastica egli si attirò acerbe inimicizie, che verosimilmente cooperarono alla sua lunga prigionia. La sua figura ha qualche cosa di tragico, poichè la sua lotta colla scolastica è invisa ai potenti della chiesa e dello Stato, i quali avevano imparato a temere ogni idea che derogasse dalla tradizione. Tutto il suo ardore per la causa della chiesa non gli servì a nulla. Nè egli fu in grado di dominare nel suo interno la potenza del passato. In lui si levano importanti pensieri, ma essi vengono da lui rivestiti di forme sco-

lastiche o mistiche; ed allorchè egli riuscì a farli noti questi erano già stati espressi da Descartes su altra via, in una forma più chiara ed in una connessione migliore colla scienza d'allora.

Campanella nacque nell'anno 1568 a Stilo in Calabria. Egli cambiò il suo nome Giovanni con quello di Tommaso, allorchè quattordicenne entrò nell'ordine dei Domenicani. A quanto dice egli stesso, egli non fu indotto a questo passo per puro impulso religioso, ma forse ancor più per la speranza di potere nel chiostro meglio coltivare i suoi studi. Pel suo zelo e per l'acutezza del suo ingegno egli si attirò ben presto l'attenzione dei monaci e ne eccitò il timore. Egli combatteva la filosofia aristotelica con sì poderosi argomenti da far credere che egli non li ottenesse in modo naturale, e la sua inclinazione per le " scienze occulte " poteva dar forza a quest'opinione. La filosofia naturale di Telesio lo infiammò d'entusiasmo e fu per lui un dolore che non gli venisse concesso di visitare il vecchio filosofo; egli giunse a vedere Telesio soltanto quando questi già giaceva sulla bara. Nei punti essenziali egli segue la filosofia telesiana, della quale egli si eresse a zelante difensore. Per sottrarsi alle inimizizie che si era suscitato recossi a Roma e di qui a Firenze ed a Padova. Egli non riuscì a conquistarsi una cattedra da cui poter annunziare le sue nuove idee. Si era mal prevenuti contro le nuove teorie. I suoi manoscritti gli vennero rubati ed egli più non li ritrovò che allorquando, dopo il suo ritorno dall'Italia settentrionale, dovette comparire innanzi all'inquisizione romana. Qui egli subì discretamente bene la prova a cui venne sottoposto. Ma una prova ben più dura lo attendeva nella sua patria. In mezzo all'universale agitazione degli spiriti ed al malcontento contro l'amministrazione spagnuola erano sorti dei torbidi in Calabria. Campanella, che per la sua opposizione filosofica già aveva attratto su di sè l'attenzione, doveva ancora attrarre su di sè la diffidenza per le sue idee socialistiche a cui ben presto era pervenuto, e non meno per la predizione che egli credeva di poter fare dai segni della natura e dei tempi di una grande rivoluzione nell'anno 1600. Incolpato di piani sediziosi e di eresia, egli venne sottoposto più volte alle più orribili torture e tenuto prigioniero durante 27 anni. In tali condizioni egli visse gli anni più belli della sua vita. Tuttavia l'ardore di quell'uomo forte non venne domato. In prigionìa egli poetò e meditò, ed allorchè gli venne concesso di abbandonare la sua cella sotterranea per un carcere

migliore egli si dedicò con zelo ai suoi studi. Amici che lo visitarono curarono la stampa dei suoi manoscritti. Finalmente gli venne concessa la libertà e venne consegnato a Roma. Quivi il papa lo protesse e gli agevolò la fuga in Francia, dove col favore del Governo francese potè vivere in pace i suoi ultimi anni. Egli morì nell'anno 1639, due anni dopo che erano apparsi i primi scritti di Descartes.

Campanella propugna una filosofia che parta dall'esperienza. Perciò egli si accese d'entusiasmo per il programma di Telesio, ma non vide quanto imperfettamente esso era stato svolto. Egli s'interessò del pari vivamente per gli studî di Tycho Brahe e di Galilei e, come già venne accennato, oscillò per alcun tempo nella sua concezione dell'universo. Se Galilei ha ragione nelle sue deduzioni, egli diceva, noi dobbiamo inaugurare una nuova filosofia. E poichè Galilei si appoggia sempre ad osservazioni, egli può solamente venir confutato per mezzo di altre osservazioni. Al cattolico Campanella stava molto a cuore che la chiesa, per la sua condanna delle nuove teorie, non si esponesse al ridicolo. Perciò egli scrisse in carcere la sua *Apologia pro Galileo* che per opera di un suo amico venne stampata a Francoforte nell'anno 1622. Ma la chiesa non voleva (come più avanti noi vedremo estesamente) camminare sulla via su cui così insistentemente la incitava Campanella: lasciare, cioè, che il libro della natura ed il libro della rivelazione venissero spiegati ciascuno secondo le norme ad esso proprie, nella convinzione che essi verrebbero a concordare nelle loro conclusioni, specialmente quando si tenesse ben fermo che la Bibbia, com'è naturale, non va oltre ad una concezione popolare fondata sui sensi. Allorchè venne pronunziata la sentenza su Galilei, Campanella era un cattolico così fervente ed un così fervente telesiano che non trovò nulla da opporvi (34). Per le indagini di Tycho e di Galilei egli limitavasi a non ammettere le sfere fisse. Come Telesio anch'egli credeva a due forze opposte del mondo, quella dilatante (il caldo) e quella restringente (il freddo), la prima delle quali ha la sua sede nel sole (come *centrum amoris*), l'ultima nella terra (come *centrum odii*). Il sole colle altre stelle come satelliti si muove attorno alla terra.

La concezione della natura di Campanella ha, come quella di Telesio, un carattere animistico, poichè è opinione sua che l'azione mutua delle cose e specialmente l'attrazione reciproca delle due

forze opposte sarebbero impensabili se queste fossero inanimate. Perchè esse possano esercitare una reciproca azione esse debbono sentirsi scambievolmente. Egli ripete più diffusamente gli argomenti di Telesio. È interessantissima l'osservazione che la sensazione non può avere origine dal concorso degli elementi, poichè il sorgere di una tale capacità o proprietà affatto nuova sarebbe una creazione dal nulla. Nell'antichità si obbiettava a ciò (da Lucrezio) che la natura offre pure molti esempi nei quali il prodotto ha altre proprietà che non gli elementi produttori. Ma Campanella oppone che tutti i casi di tale specie sono per noi anche una creazione dal nulla, poichè noi non comprendiamo che cosa negli elementi contenga la possibilità della nuova proprietà. Se la sensazione sorge da elementi materiali, ciò è una creazione dal nulla tanto quanto sarebbe il sorgere del corporeo dall'incorporeo. Ciò che negli elementi contiene la possibilità della nuova proprietà deve essere nella sua essenza affine a questa *(eiusdem rationis)* senza perciò dover preesistere nello stesso modo in cui si presenta nel risultato *(eodem modo quo nunc)*. Così concepita l'idea dell'animazione delle cose ha un significato che è assolutamente indipendente dall'animismo e che anzi può venir riconosciuta nel suo valore solo quando l'animismo cede all'esplicazione meccanica della natura. Campanella vuole tuttavia collegare in questo modo col resto della natura soltanto l'anima sensibile o corporea. Egli crede, come Telesio, che la parte spirituale più alta dell'anima sia creata dal nulla.

La filosofia della natura di Campanella si svolge al pari di quella di Bruno in una vera metafisica, che a sua volta culmina in una filosofia religiosa. Tutto quanto esiste si presenta come forza *(potestas)*, sapere *(sapientia)* ed impulso *(amor)*. — Essere vuol dire anzitutto avere la facoltà di farsi valere. La forza si trova nel suo grado più alto ed infinito nella divinità, e limitata in ogni essere finito presso cui la pienezza dell'essere è sempre limitata in più o meno alta misura dal non essere: non vi è nulla che Dio non sia; egli è nelle cose per il suo essere e non per il suo agire esterno *(essentiando, non exterius agendo)*; — ma vi sono molte cose che un essere finito non è. La molteplicità degli esseri finiti mostra questo relativo non essere; essi si limitano e si negano vicendevolmente. — Ciò che vale per la forza vale altresì per il sapere e per l'impulso. Senza sapere la forza non può agire.

Ma questo sapere è inerente alla forza, è uno con essa. La facoltà di avvertire ciò verso cui devesi agire non si può disgiungere dalla facoltà di agire. Questo ci è mostrato chiaramente dall'istinto della conservazione nell'animale, ma vale per tutte le cose della natura. Perciò il sapere deve essere originario e non un prodotto di influenze esteriori. La presupposizione di ogni altro sapere è il sapere del proprio *io*. Ma questa auto-coscienza originaria si trova come " celata „ in ogni cosa (come *intellectio abdita*) finchè non interviene alcuna opposizione, alcun mutamento. Campanella cerca di mostrare, come sia possibile questa auto-coscienza, in contraddizione al principio di Telesio secondo cui ogni conoscenza presuppone un mutamento. Questo principio, opina Campanella, vale solamente per la conoscenza che si acquista con l'esperienza esterna. Per conoscere altre cose si deve subire un'influenza di queste e perciò subire un mutamento. Ma per conoscere se stesso non è necessario subire alcuna influenza, nè alcun mutamento; poichè qui si è già ciò che si deve conoscere e non si ha prima bisogno di divenirlo. Il singolo essere ha " una occulta nozione originaria „ di se stesso *(notio abdita innata)*, la quale è una cosa sola colla sua natura. Se noi non possediamo subito una chiara idea di noi stessi, ma dobbiamo imparare a conoscere la nostra natura dalle azioni, ciò procede dal fatto che questa conoscenza di noi stessi, posta nella nostra natura, viene impedita od ostacolata dalle influenze esterne. Per la propria conservazione è necessario conoscere altre cose e perciò mutare incessantemente. Con ciò viene oscurato il sapere originario, l'anima cade nella dimenticanza e nell'ignoranza di se stessa. Specialmente gli animali inferiori sono estranei a sè e per le continue influenze esterne vivono una specie di alienazione continua. Tuttavia quell' " occulta „ conoscenza di sè è la presupposizione necessaria per giungere a conoscere altre cose. Se io avverto il calore, vuol dire che io avverto me stesso come riscaldato. Ogni conoscenza di altre cose è una speciale determinazione e modificazione della mia coscienza e presuppone questa. La chiara e libera coscienza originaria di sè può solamente spiegarsi nell'essere infinito, perchè qui spariscono tutte le influenze esterne. Ma riguardo agli esseri finiti la teoria dell'auto-coscienza ha importanza per questo che ogni conoscenza si basa sul sentimento immediato di noi stessi. Gli scettici possono ben aver ragione per riguardo ad ogni conoscenza derivata; ma questa sempre presuppone

una coscienza del nostro stato immediato e delle modificazioni di esso, e questa coscienza è una realtà di cui non si può dubitare. Del nostro sapere accade come del nostro potere: se io posso sollevare un peso, ciò presuppone che io posso alzare il mio braccio; e parimenti io posso venir a conoscere altre cose soltanto perchè io posso conoscere il mio stato determinato da queste altre cose. Io posso errare nello spiegare il mio stato, ma non nell'apprenderlo come questo o quello stato. Campanella qui ricorda Agostino, il quale già aveva mostrato che la coscienza immediata non inganna. " Per me „ dice Agostino, " la cosa più sicura di tutte è che io sono. Anche quando tu neghi che io sono e dici che io mi illudo tu confessi appunto per questo mezzo che io sono; poichè se io non fossi, io non potrei illudermi „. — Questa teoria condusse Campanella al punto che per mezzo di Descartes divenne il punto di partenza di tutta la filosofia moderna. A dir vero, la *Metafisica* di Campanella, nella quale viene espressa questa teoria, apparve solo un anno dopo il *Discours sur la méthode* di Descartes, ma essa fu sicuramente composta in gran parte durante la prigionìa. Del resto il pensiero della coscienza immediata come fondamento di ogni sapere si trova già anteriormente in parecchi filosofi del Rinascimento, quali il Cusano, Montaigne, Charron e Sanchez (noi non avemmo finora opportunità di menzionare quest'ultimo). — Ma Campanella risale ben oltre. Il suo sapere " occulto „ è ciò che ora si potrebbe chiamare sapere potenziale; esso è assai più una possibilità di coscienza che una coscienza reale, chè, come Campanella stesso insegna, esso vien sempre impedito dall'esperienza esterna. Una conoscenza reale di noi stessi può anche venir acquistata non col sottrarci ad ogni mutamento (poichè noi non possiamo immaginare come cosciente un essere immutabile), ma coll'osservare come il nostro essere si spieghi attraverso i nostri mutamenti e le nostre azioni. E ciò ammette anche Campanella quando dice: " I molteplici mutamenti velano il nostro essere originario, ci formano incessantemente ad un nuovo essere, per cui viene impedito il confronto con il passato e con l'unità del nostro essere e con ciò viene anche impedita la conoscenza di noi stessi „. Qui viene indicata un'altra specie di conoscenza di sè diversa da quella conoscenza quasi mistica che dovrebbe essere indipendente da ogni mutamento. — Come in tutte le cose vi è una forza ed un sapere, così vi è anche un impulso. Ciò è provato dalla tendenza

di ogni cosa a conservarsi. La pietra vuol rimanere pietra, e se essa vien lanciata in alto essa cerca di ritornare alla terra, dove si trova nel suo luogo. Piante ed animali cercano colla propagazione una specie di conservazione che si estenda al di là della vita del singolo individuo. Nello stesso bisogno della luce e del calore di estendersi in tutto e su tutto, Campanella scorge quel medesimo eterno impulso od eterno " amore " in attività. E allo stesso modo che la forza di muover sè stesso è la presupposizione della forza di muovere ogni altra cosa, e che la conoscenza di se stesso è la presupposizione della conoscenza di ogni altra cosa, così anche l'amore di se stesso è la presupposizione dell'amore di ogni altra cosa. Le forme speciali che l'amore assume per rapporto ai varî oggetti presuppongono l'amore " occulto " *(amor abditus)*, per cui ogni essere cerca di affermare e conservare l'esser suo. La felicità dell'uomo, come quella di ogni essere, consiste in questa conservazione; se consistesse in qualche altra cosa, essa condurrebbe all'annientamento di sè stesso. La virtù è la norma che si deve seguire per raggiungere lo scopo supremo, la piena conservazione di sè; la virtù è per il singolo uomo ciò che la legge è per la società. Questo scopo si può conseguire nel mondo per tre vie: colla conservazione della propria personalità, colla continuazione della vita nei figli e col lasciare dopo di sè onore e fama. Una quarta via conduce alla vita eterna in Dio, dove l'uomo diventa partecipe dell'essere infinito, da cui la sua esistenza è separata per una specie di mescolanza col non-essere. Quindi Campanella mette la morale e la religione in stretto rapporto colla conservazione dell'individuo. Questo rapporto è più intimo per rispetto alla religione: imperocchè l'amore incosciente od " occulto " di sè, che è la base dell'amore per ogni altra cosa, è nella sua più intima essenza l'amore per l'essere infinito, il quale vive nell'essere finito di tutte le cose, e soltanto col partecipare ad esso noi possiamo conseguire la beatitudine eterna. Vi è perciò in tutti gli uomini una religione " occulta " originaria " *(religio abdita)*, come vi è un sapere " occulto " ed un impulso " occulto ", ed è propriamente una cosa sola con questi. Le singole religioni positive possono errare, ma non quell'intima religione originaria che è la presupposizione di esse. Una rivelazione è perciò solamente necessaria perchè le religioni positive *(religiones superadditae)* presentano errori e diversità.

Campanella nella sua etica individuale ricorda assolutamente Telesio. Come questi, egli mette la grandezza d'animo *(sublimitas)* in capo a tutte le virtù, poichè essa esprime la vera nobiltà, il sentimento intimo della propria conservazione; essa non cura gli onori esterni e nel suo desiderio ardente di acquistare la libertà per sè e per gli altri non rinnega se stessa nè fra i più orribili martirî, nè fra gli orrori della più lunga prigionìa. Nella sua etica sociale egli, passando attraverso alle varie società, dalle più ristrette, la famiglia e lo stato domestico, alle più vaste, il Comune e lo Stato, giunge ad un regno e ad una società universale il cui capo è il papa ed il cui senato è formato dai principi di tutto il mondo. Campanella si occupò con zelo di politica. Forse nella sua gioventù egli maturò piani arditi per l'avvenire della sua patria, e si credette egli stesso chiamato ad essere un riformatore politico e religioso. Non si è ancora fatta completamente la luce sulla congiura a cui egli deve aver partecipato. Espressioni che si trovano nella sua descrizione dell'uomo magnanimo potrebbero significare che egli aveva concepito dei piani grandiosi che non *volle* confessare. Comunque sia, egli ideò più tardi una signoria teocratica ed universale che si estendeva sull'intiera terra e che aveva per capo supremo il papa; in essa la Spagna (come viene specialmente svolto nello scritto sulla monarchia spagnuola) doveva avere il còmpito di condurre alla chiesa i popoli delle altre parti del mondo, mentre al " cristianissimo „ re di Francia incombeva l'obbligo di soggiogare gli eretici d'Europa (secondo la prefazione alla *Universalis philosophia*). Qui emerge la tendenza reazionaria di Campanella nella sua politica come più sopra nella sua concezione della natura. Egli è specialmente in recisa opposizione con Machiavelli, che egli (particolarmente nell'*Atheismus triumphatus*, 1636) considera come il rappresentante del principio del male.

Ma il notevole è che Campanella qui come nel campo della concezione della natura, subisce appunto la più potente influenza di quelle idee che egli vuole o deve combattere. Come complemento della sua etica e della sua politica egli pubblicò la sua descrizione ideale dell'avvenire, della " Città del sole „ *(Civitas solis)*. Essa fu concepita in carcere, mentre su di lui pesava l'oppressione del presente. Tommaso Moro, il cancelliere inglese, e Bacone di Verulam avevano delineato, quegli un secolo prima e questi quasi contemporaneamente a Campanella, un simile ideale della società

umana; Platone ne aveva dato a tutti e tre l'esempio nella sua Repubblica. Campanella descrive un ordinamento della società nel quale domina la scienza, ossia la scienza naturale e la filosofia e dove il lavoro materiale afferma il suo diritto. In esso non vi è nè clero, nè nobiltà. Ne sono governatori coloro che si sono acquistata la miglior cultura teoretica e pratica. Gli abitanti della Città del sole trovano affatto ridicolo che gli operai non debbano formare una classe altrettanto nobile quanto qualunque altra della società. È abolita ogni proprietà privata, ogni abitazione separata, ogni vita separata di famiglia, poichè per esse verrebbe favorito l'egoismo, e verrebbe scemato quel caldo amor patrio da cui sono animati gli abitanti della Città del sole. L'autorità regola i rapporti sessuali secondo criterî fisiologici affinchè allo Stato non vengano generati che individui sani e ben dotati. È la conservazione della specie, pensano gli abitanti della Città del sole, che è fine della generazione, non quella dell'individuo! L'orgoglio viene considerato come il peggiore di tutti i vizi. Ad ognuno vien assegnato il còmpito che meglio si addice alle sue capacità ed ognuno riceve del prodotto del lavoro una parte adeguata al suo bisogno ed al suo merito. La procreazione, la vocazione dell'individuo e la ripartizione dell'utile non debbono essere lasciate in balìa del caso. Ciò porterebbe all'ingiustizia ed alla miseria di molti. “ Nella città di Napoli sonvi ora settantamila uomini; di essi appena da dieci a quindicimila lavorano e questi soccombono sotto il peso di un lavoro giornaliero eccessivo e periscono, mentre il rimanente degli uomini si abbandona all'ozio o cade preda della stupidità, dell'avarizia, delle malattie, della voluttà e della sete di piaceri. Ma nella Città del sole, dove funzioni, arti, lavori ed occupazioni vengono ripartiti fra tutti gli uomini, ognuno ha appena bisogno di lavorare quattro ore del giorno; egli può trar vantaggio del tempo che gli rimane per procurarsi nel modo che più gli aggrada saggie cognizioni, per discutere, leggere, discorrere, scrivere, o dedicarsi a dilettevoli esercizî dello spirito e del corpo „.

Questo quadro dell'avvenire vagheggiato da Campanella mentre egli giaceva in carcere, incatenato eppur libero, solitario ma non solo, silenzioso eppur levando alta la sua voce — come egli stesso si esprime in un suo sonetto — sta in una certa opposizione sia con la sua concezione filosofica, sia con la concezione politico-religiosa che egli svolge negli altri suoi scritti. Questa condizione

dell'individuo nella Città del sole, per la quale esso deve rinunziare a trovarsi una via sua propria per giungere al suo fine, non concorda con la grande importanza da lui data all'auto-affermazione dell'individuo. Fra le altre cose, Campanella dimentica che egli ha esplicitamente considerato la generazione come una forma della conservazione *dell'individuo*; qui essa deve *unicamente* essere diretta alla conservazione della specie. Ancora più singolare è l'antitesi in cui la " Città del sole " si trova colla teocrazia a cui mira Campanella nei suoi scritti filosofici e politici. In quella ogni gerarchia ed ogni signoria assoluta sono sparite. E non vi rimane propriamente alcuno spazio per la religione positiva. Sembra che la religione " occulta " debba bastare, e vi è detto anzi che il cristianesimo propriamente non fa se non sanzionare ciò che conformemente al pensiero naturale si deve assumere come credibile — sanzione questa che, dato un ordinamento sociale così perfetto come quello della Città del sole, non sembra guari più necessaria. A dir vero, come Sigwart osserva nel suo pregevole saggio su Campanella e sulle sue idee politiche, si può trovare una certa concordanza fra il piano di una teocrazia e quello di uno Stato futuro governato scientificamente; ma è caratteristico che Campanella abbia elaborato le sue idee in questa duplice forma e in modo tale che l'ideale definitivo che ne risulta non è la teocrazia, ma lo Stato socialistico in cui il diritto del lavoro e della scienza sta in prima linea. Le potenze del suo tempo, anzi gli stessi rappresentanti della reazione nella chiesa e nello Stato non erano per lui se non strumenti, forze educatrici che dovevano condurre alla meta ideale, la quale era diametralmente opposta all'ordinamento esistente. Sebbene Campanella sotto così numerosi rapporti sia un uomo della reazione, tuttavia egli sente ancora nelle sue vene il sangue del Rinascimento; egli tende con entusiasmo lo sguardo al di là dei confini del mondo sociale esistente, come Giordano Bruno al di là dei confini del cielo esteriore visibile.

LIBRO SECONDO

La nuova scienza

1. — Il còmpito.

La pratica precede la teoria e l'arte la scienza — sebbene più tardi dalla teoria possa svilupparsi una nuova pratica e dalla scienza una nuova arte. L'umanesimo si svolse, come noi vedemmo, dai rapporti politici e sociali degli Stati italiani, e dall'umanesimo, come direzione della vita pratica, si svolse alla sua volta una nuova scienza dell'uomo. Allo stesso modo si sviluppò dalle fiorenti industrie delle città italiane la scienza naturale meccanica. Al fine di procurarsi i mezzi per il potere e per la magnificenza i signori dovettero proteggere le arti e le industrie, e d'altra parte i cittadini si misero decisamente con tutta l'energia sulla via d'una sapiente e fervida attività nel campo del lavoro e delle invenzioni industriali. A questo riguardo si ebbe una vera gara fra le diverse città. Ciascuna di esse cercava di superare le altre nell'abilità dei traffici e custodiva gelosamente le nuove invenzioni e le nuove macchine. L'utilizzamento pratico delle energie della natura accrebbe la conoscenza dei loro modi d'azione e risvegliò il desiderio di trovarne le leggi. L'apparire di un Leonardo o di un Galilei può soltanto comprendersi se si riconnette con l'industria italiana, così come il sorgere di un Pomponazzi e di un Machiavelli ci riesce intelligibile soltanto se considerato in relazione collo sviluppo intellettuale e colla politica d'Italia a quel tempo.

Prendiamo un solo esempio. Galilei incomincia i suoi celebri " Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze „

con questa osservazione di Salviati, il personaggio principale del dialogo: “ Largo campo di filosofare agl'intelletti speculativi parmi che porga la frequente pratica del famoso arsenale di voi, signori Veneziani, ed in particolare in quella parte che meccanica si domanda; attesochè quivi ogni sorta di strumento e di macchina vien continuamente posta in opera da numero grande di artefici..... „. A cui risponde Sagredo: “ V. S. non s'inganna punto ed io, come per natura curioso, frequento per mio diporto la visita di questo luogo e la pratica di questi che noi, per certa preminenza che tengono sopra il resto della maestranza, domandiamo proti; la conferenza dei quali mi ha più volte aiutato nell'investigazione della ragione di effetti non solo meravigliosi, ma reconditi ancora e quasi inopinabili „.

Lo svolgersi della nuova concezione del mondo contribuì anche qui ad aprire la via. Eccitando alla ricerca d'un nuovo ordine della natura, diverso da quello immediatamente offerto dalla percezione sensibile, esso doveva altresì condurre a domandare da quali forze e da quali leggi sia mosso e tenuto insieme il sistema del mondo, costruito dal pensiero sul fondamento della percezione. La stessa nuova concezione del mondo non rispondeva a questa domanda, o, se lo tentava, lo faceva in modo fantastico, poetico ed animistico. Fu invero un importante progresso quando Telesio sostituì alla forma aristotelica il concetto della forza. Con ciò veniva stabilito che la spiegazione non deve ricercarsi nella qualità, nella forma compiuta del fenomeno, come accade per l'opera di un artista che vien compresa quando si conosce il tipo ideale che egli vagheggiava nella mente. Ma il concetto della forza è ancora troppo vago e troppo sterile fino a che esso non viene costrutto sul fondamento dell'intelligenza della regolare connessione dei fenomeni. Se si conosce per quale legge il fenomeno B segue il fenomeno A, si saprà anche quale e quanta forza si dovrà ascrivere ad A; poichè la forza significa soltanto le condizioni contenute in A perchè abbia luogo B. Ma per conoscere ciò non bastano la percezione e la descrizione. Si deve risalire ai rapporti più semplici e ricercare sperimentalmente le condizioni da cui dipende il manifestarsi dei fenomeni. Non si tratta più soltanto qui di fornire un'immagine. L'immagine deve essere analizzata nei suoi singoli tratti, quindi deve venir ricercata la connessione di questi tratti. Con questo procedere si acquisterà la piena sicurezza della validità dell'im-

magine. Parecchi fra gli investigatori che sono considerati come i fondatori della nuova dottrina meccanica della natura contribuirono poi anche a perfezionare la nuova concezione del mondo nello stesso tempo che essi facevano oggetto delle loro indagini meccaniche i rapporti che la costituiscono.

Anche qui fu un pensiero dell'antichità che venne preso per punto di partenza. Archimede, il fondatore della statica e dell'idrostatica, già nel terzo secolo avanti Cristo aveva espresso idee che contenevano il germe di una concezione meccanica della natura. Per mancanza di tempi favorevoli questo germe doveva soltanto svilupparsi dopo un corso di duemila anni. Ma poichè l'indirizzo che lo caratterizza ebbe ora trovato più favorevoli condizioni, Archimede fu nel numero degli autori che nel secolo sedicesimo vennero fervidamente studiati, pubblicati e tradotti. In realtà si trattava però sempre di fondare una nuova scienza. L'interesse filosofico di questo fatto sta nel suo significato per riguardo alla vita spirituale, e questo significato ha più aspetti. In primo luogo si svolse qui un metodo nuovo e con esso una nuova applicazione della conoscenza umana, che ebbe un'azione profonda sul carattere e sull'indirizzo dello sviluppo intellettuale. Sorsero nuove necessità e nuove abitudini dello spirito. L'esperimento e l'analisi fecero passare in seconda linea la contemplazione e la costruzione, quando non le soppressero addirittura. In secondo luogo il nuovo metodo si prestava di preferenza a venir applicato al lato materiale dell'esistenza. Ora si doveva giungere a domandarsi quale portata avessero i risultati ottenuti, se essi contenevano una conoscenza del complesso dell'esistenza, o in quali rapporti essi stavano col lato spirituale della vita. La rivoluzione operata dalla nuova filosofia aveva condotto profondi pensatori a scoprire che gli enigmi del mondo non stanno essenzialmente solo, come ingenuamente si credeva, fuori di noi e sopra di noi nei grandi rapporti cosmici, ma si celano nel nostro proprio interno e negli infimi e più accessibili fenomeni della natura. Il nuovo metodo e le conseguenze di esso resero questa verità anche più evidente. Finalmente non poteva evitarsi che la conoscenza più precisa delle leggi naturali e la conseguente capacità di prevedere il corso dei fenomeni ed in parte dominarli, non rinvigorissero il sentimento della dignità umana e quindi svolgessero più ampiamente quanto già aveva iniziato l'umanesimo in una forma più estetica e più teorica.

2. — Leonardo da Vinci.

Questo grande artista ci riconduce al Rinascimento. Il suo nome trova posto nella storia della filosofia perchè negli aforismi tratti dai suoi manoscritti si trova la prima chiara espressione del principio e del metodo delle scienze esatte. Questo spirito multiforme del Rinascimento che non soltanto erasi resa familiare l'arte figurativa, ma anche l'anatomia, la scienza dell'ingegneria e la meccanica, sentì il bisogno di rendersi ragione in idee filosofiche della via da lui seguita nelle sue indagini come anche delle impressioni che suscitava in lui l'agire dei suoi simili intorno a lui. Egli nacque nell'anno 1452 nelle vicinanze di Firenze ed imparò l'arte della pittura dal Verocchio, il quale oltre ad essa coltivava anche la tessitura, l'arte del fonditore di metalli e dell'orafo. Da Ludovico il Moro egli venne chiamato a Milano, dove fondò un'accademia delle scienze. Si crede che molte delle sue annotazioni dovessero servire per pubbliche lezioni in questa. A Milano Leonardo esercitò la sua attività non solamente come pittore e come scultore, ma anche come ingegnere, musico e direttore di feste alla Corte. Dopo la caduta di Ludovico il Moro egli lavorò specialmente a Firenze ed a Roma. Passò gli ultimi suoi anni in Francia, dove morì nel 1519. Per la sua vita instabile e per la sua molteplice attività egli non potè elaborare le opere da lui progettate su argomenti di scienze naturali e di filosofia. Esse avrebbero avuto una profonda influenza nello sviluppo del pensiero scientifico ed avrebbero anticipato in questo un notevole progresso. Molti pensieri che ci riconducono a Galilei od a Bacone si trovano già espressi da Leonardo, ma giacquero sepolti nei suoi manoscritti, i quali non cominciarono ad essere ben noti che nei tempi più recenti. I pensieri che qui ci interessano sono quelli che mirano sia a rilevare l'importanza dell'esperienza, sia ad inculcare che i risultati della nostra conoscenza non possono, senza che venga applicata la matematica, acquistare piena certezza. La sapienza è figlia dell'esperienza, perciò è anche un prodotto del tempo. Egli respinge le speculazioni che non abbiano una conferma nell'esperienza, la madre

comune di tutte le scienze. Ma egli non vuole arrestarsi alla pura percezione. È suo convincimento che ad ogni elemento attivo della natura *(potentia)* si riannodino effetti d'una determinata natura che si spiegano in un dato ordine. La necessità è l'eterno vincolo, la eterna regola della natura *(freno et regola eterna)*. Si tratta ora di penetrare fino ad essa, e per virtù di essa (così deve intendersi il pensiero di Leonardo) è possibile applicare la conoscenza matematica all'esperienza; così si può dai fenomeni presenti argomentare a quelli che stanno con essi in un rapporto condizionale. Nella meccanica questo si vede nel modo più chiaro e più semplice: essa è “ il paradiso delle scienze matematiche „. Nei pensieri che così risultano dalla combinazione degli aforismi di Leonardo si contengono già i problemi fondamentali della moderna teoria della conoscenza. Per averli applicati praticamente egli divenne uno dei fondatori della moderna meccanica e dell'ingegneria.

Quanto abbiamo nel resto delle idee di Leonardo reca l'impronta di un crudo naturalismo. Egli considera l'anima sia come il principio della percezione, della memoria e del pensiero, sia anche come il principio formativo dell'organismo. Se noi desideriamo più ampî ragguagli sull'anima, egli ci manda dai monaci, da “ questi padri del popolo a cui per mezzo dell'ispirazione sono noti tutti i segreti „. Egli esprime (come più tardi Montaigne e Bruno) l'idea della circolazione della materia nel mondo organico e nel mondo inorganico e ne trae una conclusione tutta sua propria, che dopo un lungo corso di tempo doveva riapparire in Diderot: “ Nella materia che muore si mantiene la vita, senza che se ne veda la traccia; quando la materia viene di nuovo accolta negli organi di nutrizione degli esseri viventi essa si ridesta ad una nuova vita, sensibile e spirituale „. In accordo con ciò egli trova nella costante aspirazione e nell'imperitura speranza dell'uomo una testimonianza della vita intima della natura, che ha nell'uomo il suo esemplare più alto.

Per quanto interessanti possano essere queste idee, Leonardo non deve ad esse il posto eminente da lui occupato nella storia del pensiero, ma lo deve all'idea del collegamento dell'esperienza col pensiero esatto. Un secolo doveva scorrere prima che altri grandi investigatori svolgessero quest'idea, alla quale essi dovevano giungere per una via tutta loro propria.

3. — Giovanni Kepler.

Già venne fatto osservare come al principio del secolo diciassettesimo anche nel quieto laboratorio di Böhme si delineasse sotto le forme della speculazione mistica la nuova filosofia. Giovanni Kepler, contemporaneo di Böhme e per certi rispetti a lui spiritualmente affine, riuscì a dare alla nuova concezione un fondamento più esatto di quello che non avesse avuto fino allora. Per una rara unione di capacità e di tendenze apparentemente contrastantisi egli venne condotto per via di un lavoro fervido e perseverante dalle più vaghe speculazioni alla fondazione di una scienza sperimentale esatta. Kepler ha comune con Bruno il bisogno di un vasto orizzonte, e lo stimolo ad esternare i pensieri che tumultuano nell'animo suo. " Io non conosco ", egli dice, " pena più grande di quella di non poter esprimere ciò che io sento nel mio interno, per tacere di quella di dover dire l'opposto di ciò che io penso ". Anch'egli dovette soffrire abbastanza per la resistenza oppostagli dall'ortodossia; questa resistenza, insieme alla cecità spirituale ed alla crassa superstizione del suo tempo, gettarono una fosca ombra sul corso della sua vita. Ma il suo amore per la verità ed il suo infaticabile lavoro lo sorressero attraverso a tutte le avversità.

Kepler nacque nel 1571 a Weil nel Württemberg. Egli era di origine sveva, come tanti altri dei più profondi pensatori della Germania. Venne educato nel seminario teologico di Tübingen, dove coltivò con una certa larghezza le lettere, la filosofia, la matematica e l'astronomia. Qui venne istradato nella filosofia naturale di Aristotele, a cui egli si mantenne fedele per lungo tempo. Egli ebbe per maestro in astronomia Möstlin, il quale in privato dubitava della verità del sistema tolemaico, quantunque ufficialmente continuasse ad esporlo. Egli abbandonò la teologia allorchè assunse, non senza ripugnanza, la cattedra di matematica nel ginnasio di Graz. Questo fatto della sua vita fu decisivo per il suo avvenire e per quello della scienza. Allora concepì il piano di dare una nuova filosofia della natura la quale conciliasse il sistema

copernicano con l'antica dottrina degli spiriti planetari. Egli si separa esplicitamente da Bruno (*Epitome Astronomiae Copernicanae*, Op. ed. Frisch. VI, S. 136 e segg.) in quanto assume la sfera delle stelle fisse come limite dell'universo, perchè egli credeva che stando alla teoria di Bruno le stelle fisse dovrebbero essere situate a così grande distanza le une dalle altre che noi non potremmo scorgere effettivamente di esse quel tanto che in realtà scorgiamo. La sfera delle stelle fisse circonda uno spazio vuoto, nel cui centro sta il sole attorniato dai pianeti, fra i quali trovasi la terra. Bruno vedeva qui più giustamente di Kepler. Quest'ultimo, a sua volta, fu in grado di sottoporre le sue idee — malgrado la loro originaria forma mistica — ad una verificazione più precisa. La prima opera di Kepler (*Mysterium cosmographicum,* 1597) parte da presupposizioni teologiche e pitagoriche. Egli vuol concepire l'universo come un'immagine della Trinità: il centro corrisponde al padre, la sfera circostante al figlio, ed il rapporto che li unisce allo spirito; questo rapporto è espresso dai rapporti geometrici fra le varie sfere in cui si muovono i pianeti. Lo spirito divino si manifesta particolarmente nell'armonia dei rapporti matematici dell'universo. Kepler cerca di dimostrare che alle varie sfere in cui si muovono i pianeti si possono far corrispondere i cinque corpi regolari di Pitagora, vale a dire i corpi che hanno faccie eguali con lati ed angoli pure eguali. Le forme fondamentali della geometria e la distribuzione dei pianeti nello spazio dovrebbero quindi essere fra loro in precisa corrispondenza. Questo è il mistero cosmografico per cui egli s'accese d'entusiasmo, questa è l'idea direttiva che in parte promosse ed in parte ostacolò le sue indagini successive. Quest'idea era l'espressione della sua convinzione costante, che nell'universo si dovessero rintracciare determinati rapporti matematici; essa lo indusse perciò a sempre nuove investigazioni, ma gli fu anche causa di molte difficoltà per la presupposizione da cui egli partiva, al par di tutta l'antichità e del medio evo, che i corpi celesti dovessero muoversi in circolo, essendo questa la figura più perfetta.

Fra gli uomini al cui giudizio Kepler sottopose il suo scritto eravi anche Tycho Brahe, che egli salutò come " principe dei matematici del suo secolo ". Tycho rispose cordialmente, ma dichiarò che egli, forte dell'esperienza di trentacinque anni di osservazioni, non poteva concordare colle speculazioni di Kepler, per quanto vi trovasse molte cose assennate. Egli sollevò obbiezioni special-

mente contro la teoria copernicana. Il legame stretto in tal modo fra i due uomini fece sì che Kepler s'inducesse a scegliere Praga per sua dimora allorchè Tycho dopo breve tempo si trasferì a Praga, e che alla morte di questi ne ereditasse il copioso materiale, del quale egli aveva scritto al suo maestro Möstlin: " La mia opinione su Tycho è che egli possegga ricchezze di cui egli — al par di molti ricchi — non sa fare buon uso „. Ora egli stesso aveva ereditato queste ricchezze e con ciò la possibilità di pervenire ad un più ampio svolgimento e ad una più ampia conferma delle sue idee. Sul fondamento delle osservazioni di Tycho egli trovò le leggi che da lui prendono il nome e — ciò che più qui ci interessa — venne indotto a sostituire la concezione meccanica della natura a quella animistica, per la quale finora aveva parteggiato.

Kepler visse i suoi ultimi anni a Linz in mezzo ad aspre lotte col fanatismo protestante e cattolico ed a penose fatiche per procacciarsi i mezzi per la pubblicazione delle sue opere. In uno di questi anni dovette far ritorno alla sua città natale nel Württemberg per salvare dal rogo sua madre accusata di stregoneria. Egli morì nell'anno 1630 a Regensburg, dove egli erasi recato per far valere dinanzi alla dieta pretese relative ad un suo credito.

Kepler, per la sua idea dell'importanza dei rapporti quantitativi sulla natura, divenne uno dei fondatori della scienza naturale esatta. Egli pervenne a quest'idea seguendo una via in parte teologica, in parte psicologica, in parte filosofico-naturale. — Noi già conosciamo la via teologica. Affinchè l'universo potesse costituire una bell'immagine dell'essere divino venne ordinato in determinati rapporti quantitativi. Kepler nutriva al par di Copernico il convincimento che la natura agisca secondo leggi chiare e semplici. Perciò la semplicità e l'ordinata regolarità *(simplicitas atque ordinata regularitas)* di una interpretazione naturale parlano ai suoi occhi fin dal principio in suo favore. Per lui si tratta di ricondurre tutte le cose al minor numero possibile di principî semplici. — Il fondamento psicologico sta in ciò che lo spirito umano è atto ad intuire i rapporti quantitativi più chiaramente d'ogni altra cosa; la sua natura è propriamente costituita per questo. Sotto il rapporto qualitativo le attività della natura apparirebbero agli occhi di varî soggetti *(pro habitudine subjecti)* nel modo più diverso: si può raggiungere una completa sicurezza soltanto quando si rimanga

nel campo quantitativo; solo questo conduce perciò alla verità. —

Finalmente, il fondamento filosofico-naturale sta nella materia medesima quale noi la conosciamo per mezzo dell'esperienza: " dove è materia, è geometria „ *(ubi materia, ibi geometria)*. E nel fatto si dimostra che il mondo partecipa della quantità *(mundus participat quantitate)*.

Alla domanda, quali rapporti quantitativi siano dunque a base dell'universo, Kepler credette in principio (nel *Mysterium cosmographicum*) di poter rispondere in modo affatto aprioristico. Tuttavia, dopo avere approfondito il materiale sperimentale lasciatogli da Tycho e le sue proprie osservazioni, egli abbandonò questo errore. È noto come egli lavorasse assiduamente fino a che non ebbe trovato il rapporto che concordasse in modo assoluto colle osservazioni, e come da questi studî fosse indotto a sostituire l'ellissi al circolo divinizzato fin dall'antichità.

Nella sua teoria dell'ipotesi Kepler ha esposto chiaramente in che modo egli concepisse la natura dell'investigazione scientifica. Egli venne indotto per varie vie a formulare tale teoria. Tycho aveva crudamente rifiutato di ammettere l'ipotesi di Copernico ritenendola una pura fantasia *(imaginatio)* ed aveva protestato contro ogni metodo che procedesse aprioristicamente (o come allora si diceva: *ab anteriore*). Oltre a ciò le due teorie, sia quella di Tycho come quella di Copernico, vennero considerate da avversarî (per es. da Ursus di Dithmar) come opinioni affatto arbitrarie che riuscivano solo ad essere piacevoli fantasie. E già Osiander per evitare lo scandalo aveva a suo tempo dichiarato la concezione di Copernico essere un'ipotesi che doveva soltanto chiarire i rapporti matematici, ma che non doveva venir presa sul serio. Ora Kepler nella sua incompiuta *Apologia Tychonis contra Ursum* (cap. I) ricerca il significato dell'ipotesi, e molti anni più tardi nel suo primo libro dell' *Epitome astronomiae Copernicanae*, ritorna su di essa. Ogni scienza — egli dice — poggia su certe presupposizioni e nessuno attende per condurre un'indagine di aver trovato le prime presupposizioni assolute, come nessuno attende per fabbricare la propria casa di aver accertato la solidità dell'interno della terra. Ipotesi, nel senso più ampio della parola, vuol dire ciò che in una dimostrazione si ritiene per certo. In questo senso anche la geometria poggia sull'ipotesi; e l'osservazione su cui si edifica nella scienza naturale è del pari un'ipotesi. Nel significato più stretto della parola l'ipotesi astronomica è quel

complesso di rappresentazioni con l'aiuto delle quali l'investigatore spiega l'ordine del movimento dei corpi celesti. Tali rappresentazioni non possono in niun modo venir formate arbitrariamente. La loro solidità vien provata se le conseguenze da esse dedotte concordano con la realtà dei fenomeni e non conducono ad assurdità nei rapporti fisici. E non si può fare a meno di esse, come il medico non può far a meno di farsi una rappresentazione della malattia e rimanere solamente ai sintomi. La scienza incomincia con l'osservazione, su di questa edifica le sue ipotesi, quindi cerca le cause che producono questa supposta connessione. In Kepler si trova ancora qualche incertezza per ciò che riguarda il rapporto fra il primo e il secondo membro di questa tripartizione. Poichè se egli crede che Tycho abbia fornito le osservazioni su cui poggia l'astronomia e che Copernico abbia dato l'ipotesi migliore, l'ipotesi avrebbe in questo caso precedute le osservazioni. E questo può benissimo essere quando è l'ipotesi fondata su d'una investigazione provvisoria che conduce alla miglior intellezione dei fatti trovati ed alla scoperta di nuovi fatti. Questo è appunto quanto si verificò nel caso di Kepler: furono le sue presupposizioni copernicane e le sue idee dell'importanza della quantità nel mondo che lo condussero a scoprire ciò che si celava nelle ricchezzze che Tycho stesso non aveva saputo ben apprezzare.

Per ciò che concerne la terza parte del procedimento, la ricerca delle cause, Kepler pose delle esigenze sempre più rigide di quel che non avesse fatto durante il suo periodo animistico. Egli aveva cominciato (nel *Mysterium cosmographicum*) a far guidare i pianeti per mezzo delle anime, od anche l'intero sistema per mezzo dell'anima del mondo nel sole. Ma più tardi egli ruppe coll'animismo. Nella sua trattazione intorno a Marte (1609), trattazione che fa epoca nella vita scientifica di Kepler, egli dichiara che si tratta d'indicare le cause fisiche. Egli ora esige spesso delle cause " vere " *(verae causae)* o verosimili. Egli si avvicina alla convinzione che le cause date ai fenomeni della natura debbano venir mostrate come agenti nella natura. Nella seconda edizione dei suoi scritti giovanili animistici all'espressione " anime motrici " *(animae motrices)* egli aggiunge la seguente osservazione: " Nella mia trattazione su Marte io mostrai come non esista niente di simile " e giudica che alla parola " anima " si debba sostituire quella di " forza ". " Un tempo ", egli prosegue, " io credetti che la forza che muove i pia-

neti fosse realmente un'anima...., ma allorchè io ponderai che questa forza motrice diminuisce coll'aumento della distanza.... io conclusi che essa dovesse essere una forza fisica „. (Opera I: S. 176). — Il “ *mysterium cosmographicum* „ venne ora in Kepler sostituito dall'idea di una *physica coelestis*, all'esecuzione della quale egli non aveva tuttavia ancora mezzi sufficienti. Un notevole passo in questa direzione venne fatto dai grandi contemporanei di Kepler.

4. — Galileo Galilei.

Quando Galilei alcuni anni dopo la morte di Kepler dice in una lettera di aver sempre stimato Kepler come uno spirito acuto e libero (forse anche troppo libero), ma di non aver uniformato il suo metodo di ricerca a quello di lui, egli allude con questo giudizio principalmente alle primitive teorie animistiche di Kepler. Difficilmente egli riuscì a farsi un chiaro concetto del cambiamento d'indirizzo compiuto da Kepler quando questi si accinse a quelle indagini che condussero alle celebri leggi. In realtà questi due grandi investigatori lavorano in un medesimo spirito: essi cercano di riunire la deduzione e l'induzione, la matematica e l'esperienza, e debbono perciò venir considerati come fondatori della scienza sperimentale esatta. Senonchè Kepler incominciò piuttosto dal lato aprioristico, deduttivo, Galilei da quello sperimentale, induttivo. Da Galilei venne propriamente il passo decisivo per il quale la scienza naturale venne costituita a scienza indipendente, e venne definitivamente fissato l'ideale d'ogni ricerca scientifica.

Galilei fu, come Bruno, un martire della nuova concezione del mondo. In lui ha luogo una interessante cooperazione delle indagini astronomiche con le fisiche. I suoi esperimenti e il suo studio di Archimede gli mostrarono le difficoltà del sistema aristotelico-tolemaico, e il suo ardore per la fondazione della nuova concezione del mondo lo condusse alla scoperta di nuove leggi fisiche. Soltanto lentamente e non senza titubanza egli si levò come deciso copernicano. Egli era nato a Pisa nel 1564 e quivi studiò filosofia, fisica e matematica, e coltivò anche con entusiasmo la letteratura poetica. Egli preferiva Platone e Archimede ad Aristotele e con questo già pose durante i suoi primi anni di studio il fondamento

delle sue concezioni ulteriori. Come professore prima a Pisa, poi a Padova, egli espose l'antico sistema, sebbene da lungo tempo fosse nell'intimo dell'animo suo convinto della verità del nuovo. In una lettera a Kepler egli scrisse (agosto 1597): “ È una sfortuna che quelli che scrutano la verità e non seguono un falso metodo siano così rari..... Da alcuni anni io mi sono accostato all'opinione di Copernico e partendo da questo punto di vista io ho trovate le cause di molti fenomeni naturali, che per mezzo delle ipotesi ordinarie non si possono affatto spiegare. Io ho annotato molte ragioni e molte confutazioni, che pertanto io non osai mettere alla luce, poichè mi sbigottì la sorte del nostro maestro Copernico, il quale presso alcuni uomini si acquistò invero fama immortale, ma presso la moltitudine (tanto è il numero degli stolti) divenne poi oggetto di riso e di scherno „. Solo dopo che egli ebbe costrutto un telescopio ed ebbe scoperto i satelliti di Giove, egli si dichiarò pubblicamente partigiano del sistema di Copernico (1610). Con ciò era dato il segnale della persecuzione. Sebbene Galilei aggiungesse scoperta a scoperta, per appoggiare le sue ipotesi — così egli scoperse le macchie del sole e le fasi di Venere — tuttavia monaci e teologi si espressero contro di lui con sempre crescente veemenza. Vi furono filosofi aristotelici che non vollero neppur guardare attraverso il telescopio di Galilei per evitare la vista dispettosa delle alterazioni del cielo e non perdere la fede nell'antica rappresentazione del mondo. Ben a ragione Galilei diceva che quando le stelle stesse fossero scese dal cielo per deporre testimonianze, i suoi avversarî non si sarebbero lasciati convincere. Invano egli cercò di dimostrare come le sue concezioni non stessero in contraddizione colla Bibbia. Se egli fosse rimasto a Padova, la quale era sotto la signoria di Venezia, la sua persona sarebbe certo stata al sicuro. Ma per acquistare maggior agio ed una più favorevole posizione pecuniaria egli accettò la carica di “ matematico „ del granduca di Firenze, e qui egli poteva facilmente cadere in potere di Roma. Il collegio inquisitoriale fece ora il gran passo (1616) di inscrivere l'opera di Copernico sulla lista dei libri proibiti “ (fino a che non venisse corretta) „ e di dichiarare eretica la sua dottrina. Galilei venne citato davanti al cardinale Bellarmino e ricevette — come si afferma dalla parte cattolica — l'ordine esplicito di non difendere e di non propagare la dottrina eretica. Tuttavia non si può provare che un tale ordine sia stato

realmente impartito. Non per ciò Galilei rinunciò alle sue indagini. Per i suoi studî sulle comete egli si pose in opposizione coi gesuiti, e quest'ordine potente si sollevò contro di lui come un sol uomo. Egli lavorò inoltre assiduamente ad una completa esposizione, che egli già aveva spesso annunziato nei suoi scritti antecedenti, della lotta fra i due sistemi del mondo. Egli credeva che esprimendosi in via ipotetica non avrebbe corso alcun pericolo. Egli si servì del metodo di Osiander allorchè questi pubblicò l'opera di Copernico. Nell'anno 1632 apparve la celebre opera la cui copertina recava l'iscrizione: *Dialogo dove nei congressi di quattro giornate si discorre sopra i due massimi del mondo tolemaico e copernicano, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte.* Le persone del colloquio sono Salviati e Sagredo, due amici di Galilei, e Simplicio il rappresentante della filosofia aristotelica. Salviati è il cauto indagatore critico; questi adduce le ragioni senza trarne però una determinata conclusione, e tenta di trattenere il focoso Sagredo, per mezzo del quale Galilei dà sfogo alle sue idee più avanzate, pur facendole ritrattare, quando è necessario, da Salviati. Ma ad ogni lettore appare chiara quale sia la direzione verso cui inclina l'autore, e Roma non si lasciò trarre nell'inganno. Il libro venne proibito e Galilei venne citato a comparire a Roma. Verosimilmente egli non venne torturato, ma soltanto minacciato di tortura; però il 22 giugno 1633 egli dovette in ginocchio rinnegare la falsa dottrina che il sole sia centro del mondo ed immobile e che la terra sia fuori del centro e mobile, promettendo con giuramento di non insegnare nè scrivere nulla in appoggio di questa dottrina ed anzi, quando egli venisse a scoprire un eretico od un sospetto di eresia, di farne denunzia all'inquisizione! — Non vi è alcun dubbio che egli pronunciò qui uno spergiuro. Egli non rinunziò alla sua convinzione. Invece di arderlo materialmente lo si punì con il cocente dolore che cagiona l'essere costretti a tacere la propria convinzione. Se anche Galilei per la sua natura non sentì questo dolore così fortemente come l'avrebbe sentito un Kepler, esso fu tuttavia per lui abbastanza forte per amareggiargli la vita. A ciò si aggiunsero altri affanni e la cecità. Egli visse, sotto una costante vigilanza, nelle vicinanze di Firenze, incessantemente occupato in idee scientifiche. La vita che egli salvò con uno spergiuro ebbe ancora un grandissimo valore per la pubblicazione della sua seconda opera,

principale: *Discorsi su due scienze nuove,* la quale, per sfuggire alla censura, dovette essere pubblicata in Olanda (1638). Quest'opera, che contiene i fondamenti della fisica moderna, dovette uscire quasi furtivamente. Galilei morì nel 1642; il suo spirito fu operoso fino al suo ultimo istante. — Noi passiamo ora a rilevare i punti di vista più importanti che determinarono l'importanza di Galilei nella storia generale del pensiero.

a) **Il metodo ed i principî.**

Galilei rimprovera alla logica formale che essa sia eccellente per regolare e correggere il corso del pensiero, ma che non sia uno strumento per scoprire nuove verità. Il processo — egli dice — per giungere a tale scoperta consiste nel far derivare da certe esperienze un principio e nel dimostrare quindi deduttivamente che tale principio assunto concorda con altre esperienze. Quindi il metodo analitico (metodo risolutivo) ed il metodo sintetico (metodo compositivo) si completano vicendevolmente. Se si volesse intendere per induzione l'indagine di tutti i casi possibili, il ragionamento induttivo sarebbe o impossibile o inutile: impossibile dove non si potessero abbracciare tutti i casi, inutile là dove fosse possibile. L'indagine deve quindi portarsi solo sui casi più caratteristici; da questi si conchiude poi degli altri. Ma un principio può anche essere posto per via di congettura prima che si possa trovarne la vera prova. La fiducia nella verità del principio contribuisce molto al trovarne la prova. D'altra parte le conclusioni che si traggono da principî generali debbono venir confermate in particolare per via di esperimenti. Così Galilei provò per mezzo delle esperienze col piano inclinato la sua proposizione derivata *a priori* che gli spazî percorsi con velocità uniformemente accelerata stanno fra loro come i quadrati dei tempi.

Ma se la deduzione e l'induzione debbono operare insieme in tal modo, ne sorge la difficoltà che noi nelle nostre argomentazioni deduttive riteniamo i rapporti per più semplici di ciò che essi siano nel fatto. Le proposizioni matematiche non hanno valore che per figure ideali. Non è un'imperfezione delle cose reali se la loro figura non coincide mai assolutamente con alcuna delle figure costruite dalla geometria. La figura irregolare della pietra è perfetta

nella sua irregolarità. Nell'applicazione delle deduzioni astratte ai rapporti concreti si deve tener conto delle molteplici e complicate loro condizioni. Non la figura delle cose è imperfetta, ma il nostro calcolo. In uno spazio vuoto — così almeno crediamo — tutti i corpi cadrebbero colla medesima velocità. Poichè noi non possiamo produrre il vuoto assoluto, noi osserviamo il variare dei rapporti nei mezzi più densi e nei meno densi, e quando vediamo che le velocità tanto più si avvicinano quanto più i mezzi sono rarefatti noi consideriamo la proposizione come provata. Il principio che un corpo lanciato su di una superficie orizzontale continuerebbe il suo moto se ne venissero allontanati tutti gli impedimenti, vien provato con ciò che il moto dura tanto più a lungo quanto più si è in grado di eliminare gli impedimenti.

Per trovare nelle esperienze punti d'appoggio alla deduzione e poter mettere in luce in qual misura le esperienze si avvicinano alle presupposizioni ideali su cui poggia la deduzione, sono di grande importanza per Galilei — appunto come per Kepler — i rapporti quantitativi. Il decidere fino a qual punto i fenomeni corrispondono alle esigenze della deduzione è soltanto possibile per mezzo della misurazione. Perciò Galilei aveva per principio di misurare tutto ciò che è misurabile e di rendere tale ciò che non si può misurare direttamente.

Il metodo principale di Galilei è quello che molto più tardi Stuart Mill designò col nome di metodo delle variazioni proporzionali, e che si potrebbe anche chiamare il metodo del limite. Esso permette di associare il pensiero astratto con la percezione concreta. Per via dell'approssimazione i casi concreti partecipano dell'idealità delle regole astratte. Come per Platone l' " idea " era il tipo delle cose reali, così per Galilei la legge è l'espressione ideale delle relazioni delle cose.

Se dunque la legge si trova mediante l'analisi del dato dell'esperienza, ne segue da sè che anche le cause per cui vengono spiegati i fenomeni debbono essere date nell'esperienza. Galilei invoca il medesimo principio espresso da Kepler nella sua dottrina delle " vere cause " *(verae causae)*. Galilei osserva molto giustamente che col fare appello alla volontà divina non si spiega nulla, appunto perche così si spiega con eguale facilità tutto. A Dio tanto sarebbe facile il far muovere l'universo attorno alla terra come questa attorno al sole. Da questo punto di vista l'una cosa è tanto sem-

plice quanto l'altra. Ma se noi consideriamo solo i corpi in movimento, le due opinioni sono evidentemente, per quel che riguarda la semplicità, assai diverse; la prima esige un impiego di forza ben più grande che non la seconda. Innanzi all'infinito spariscono le differenze finite, ma queste rimangono se si paragonano fra di loro due cose finite. Ora la scienza non deve andare al di là di questo secondo punto di vista. Se si fa appello al miracolo, l'una cosa è tanto possibile quanto l'altra: manca ogni criterio per decidere. Oltre a ciò non si vede che tutte le opere prodotte da Dio e dalla natura sono miracoli, anche se esse possono venir spiegate in modo naturale.

Con questo metodo non solamente viene esclusa la spiegazione teologica della natura, ma anche quella animistica. Spiegare per mezzo della " simpatia „ l'azione reciproca di una cosa sull'altra, per es. l'attrazione della calamita, significa spedire in bel modo con una parola un'intera serie di questioni. Così anche la gravità non è che un vocabolo. Noi non sappiamo che cosa sia ciò che attrae la pietra alla terra, come non sappiamo che cosa sia ciò che mantiene la luna nel suo corso circolare attorno alla terra o che continua il movimento della pietra abbandonata dalla mano. Perciò Galilei si rifiuta di assumere che la luna possa influire sulle maree. Qui il suo timore delle " qualità occulte „ lo induce in errore.

b) Il nuovo sistema del mondo.

Per quanto Galilei dica spesso nei suoi dialoghi che egli non vuol erigere alcuna concezione, tuttavia il suo punto di vista è abbastanza chiaro anche se noi non lo conoscessimo dalle sue lettere. Egli ammira Copernico perchè questi, malgrado la testimonianza del senso, giunse e si mantenne fedele alla convinzione del moto della terra. Ed egli stesso colle sue scoperte astronomiche conferma con una serie di prove che l'universo non si divide, come credeva Aristotele, in un mondo celeste immutabile ed in un mondo terrestre: le macchie del sole e le nuove stelle mostrano che anche nel cielo avvengono dei mutamenti. E con qual diritto — Galilei osserva — si annette un più alto valore a ciò che è immutabile che non a ciò che è mutabile? Per parte mia, egli fa dire a Sagredo, io considero la terra come eccellente e mirabile per le molte

e varie mutazioni e generazioni che continuamente avvengono su di essa. A ciò Simplicio oppone che mentre i mutamenti sulla terra possono essere ordinati per il meglio degli uomini, i mutamenti celesti sarebbero assolutamente senza scopo. Ed un simile ragionamento questi volge contro l'enorme estensione che (come già aveva osservato Tycho Brahe) verrebbe data all'universo dal sistema di Copernico: che utilità verrebbe dallo spazio smisurato fra i pianeti estremi e la sfera delle stelle fisse? Salviati nella sua risposta applica alle cause finali la stessa considerazione che Simplicio altrove applica alle cause naturali: come possiamo noi presumere di conoscere i fini dell'Onnipotente? Già nel nostro stesso corpo vi sono tante cose di cui noi non conosciamo il significato; come dovremmo noi poter conoscere il significato di cose tanto lontane? E come non sarà difficile lo scoprire in che modo una cosa si inserisca nella grande connessione delle cose, se noi non siamo in grado di vedere quali effetti produrrebbe la sua assenza? È un porre un limite alla potenza divina il credere che l'immensa estensione dell'universo debba rendere impossibile l'azione sua in tutti i punti di questo. Il sole illumina il grappolo d'uva e lo porta a maturazione, come se non avesse null'altro a fare; del pari possono Dio e la natura aver cura di ogni singolo individuo anche quando il contenuto dell'universo sia infinito. — Galilei è inclinato ad assumere (con Bruno) l'infinità dello spazio; egli dubita che si possa parlare di un centro del mondo; se egli non si esprime su ciò in modo determinato è forse perchè la sorte di Bruno lo rese titubante.

Ben a ragione si è fatto meraviglie perchè Galilei nella sua discussione dei sistemi del mondo non abbia menzionato le leggi di Kepler, la derivazione delle quali dalla legge della gravità doveva divenire in mano di Newton un appoggio così potente del nuovo sistema. Galilei non attribuì probabilmente ad esse che un interesse puramente matematico e non si immaginò che esse potessero far fede della connessione fisica dell'universo.

c) I primi principî della teoria del movimento.

Per appoggiare la nuova rappresentazione del mondo Galilei si richiama, come già prima di lui Copernico, al principio della semplicità. La natura non fa nulla di inutile, quindi essa percorre

sempre le vie più semplici e cerca di conseguire per mezzo di poche e semplici cause una grande varietà di effetti. Questo principio della semplicità, che egli oppose in astronomia al complicato sistema tolemaico, lo conduce nel campo della fisica a formulare le prime leggi dei mutamenti dei fenomeni materiali. Conforme alla massima semplicità gli sembrò la legge che una cosa rimanga nello stato in cui essa si trova, quando non avvenga alcun cambiamento. Già Kepler aveva enunciata la proposizione che un corpo non può da se stesso passare dallo stato di quiete allo stato di movimento. Ora Galilei scoprì che un corpo non può da se stesso mutare il suo movimento, o dallo stato di moto passare allo stato di quiete. Questa è la legge che più tardi venne denominata (con un'espressione usata da Kepler) legge dell'inerzia. Tuttavia Galilei non la erige a proposizione generale. Egli non si espresse se ciò avvenga tanto per la direzione quanto per la velocità. Nei " Dialoghi „ si trattiene di preferenza sulla velocità; qui egli intende specialmente del movimento orizzontale ed assume che il movimento circolare durerebbe quanto quello rettilineo. Nei " Discorsi „ il principio risulta più chiaramente. Un movimento può solamente accrescersi, è detto ivi, quando vi si aggiunga una nuova energia (impeto, momento) e può solamente decrescere quando vi venga opposto un ostacolo (impedimento); nei due casi, dunque soltanto per l'azione di cause esterne. Se le cause esterne venissero allontanate *(dum externae causae tollantur)*, il movimento si continuerebbe sempre colla stessa velocità già raggiunta (36). Che questo non sia che un'esperienza ideale, lo dice Galilei esplicitamente; ma egli prova la giustezza della proposizione con prove le quali dimostrano che il movimento viene continuato tanto più a lungo quanto più vengono allontanate le cause esterne. Qui si mostra l'azione reciproca della deduzione e dell'induzione nel metodo del limite e Galilei stesso porge un esempio della sua affermazione che la via della dimostrazione sia diversa da quella della scoperta. Poichè il fare appello alla semplicità della natura non è una prova, quand'anche questo pensiero possa condurre ad importanti scoperte.

Anche nelle sue ricerche sul movimento dei corpi che cadono Galilei si serve del principio della semplicità come punto di partenza. " Io venni condotto ad esaminare il movimento accelerato naturale dall'attenta osservazione del procedimento e dell'ordine

usuale della natura in tutte le sue attività, imperciocchè questa si serva dei mezzi più semplici e più facili..... Onde quando io osservo come una pietra, la quale cada da rilevante altezza in cui si trovi allo stato di quiete, riceve a poco a poco degli aumenti di velocità, perchè non debbo io credere che questi aumenti non avvengano nel modo più semplice? E noi non possiamo trovare alcun aumento più semplice di quello che avviene costantemente nella stessa misura „. Anche qui i principî generali vengono utilizzati, ma solo per la ricerca e per la costruzione delle ipotesi, non per la dimostrazione vera e propria.

Nel principio delle sue ricerche sul movimento, Galilei dice: “ Di un argomento molto antico io dò una scienza affatto nuova „. Sovratutto egli rileva qui come alcuno non abbia ancora esaminato le variazioni quantitative del movimento di un corpo che cade liberamente o di un corpo che venga lanciato. Con la scoperta delle leggi di queste variazioni, Galilei sa di aver fondato una nuova scienza, “ i più profondi segreti della quale sono riservati ad intelletti superiori „.

Il passo fatto con questa scoperta era di un'importanza straordinaria. La storia ulteriore della scienza naturale ha mostrato che le leggi del movimento contengono la chiave di ogni conoscenza scientifica della natura materiale. Galilei stesso ne ebbe un presentimento. Nei “ Dialoghi „ egli dichiara di non aver potuto comprendere come sia possibile la trasformazione di una materia in un'altra. Quando un corpo presenta delle proprietà che esso non ha mai posseduto, egli non ritiene per impossibile che ciò avvenga soltanto per un mutato ordinamento delle parti, pel quale nulla si distrugge e nulla si crea. Con ciò era chiaramente espresso che l'intelligenza dei mutamenti qualitativi nella natura sarà solamente possibile quando questi si potranno ricondurre a mutamenti quantitativi, vale a dire a movimenti nello spazio. Per la filosofia moderna sorgeva così la grave questione del valore filosofico di questo grande principio, che era stato a questo modo stabilito e che veniva successivamente affermando vittoriosamente la sua validità in ciascuno dei campi della realtà naturale.

d) **La soggettività delle qualità sensibili.**

Già a proposito di Copernico e di Bruno si vide come la nuova concezione del mondo condusse a porre in un modo affatto nuovo il problema della conoscenza, poichè lo stesso svolgimento del pensiero doveva condurre a sostituire all'immagine del mondo data dalla percezione immediata un'altra affatto diversa. Nel Galilei ciò si vede ancora più chiaramente.

Quando egli in occasione di molte importanti questioni naturali pone a fondamento il principio della semplicità, egli distingue in modo esplicito tra la facilità e la semplicità con cui opera la natura, ed i procedimenti spesso confusi e faticosi che noi dobbiamo impiegare per convincerci di questa semplicità. Ciò che per noi è difficile a comprendersi, è facile per la natura a farsi. Qui si manifesta dunque una decisa opposizione fra l'essere e la conoscenza. Galilei era d'opinione che quest'opposizione venisse in certo modo tolta nella conoscenza più chiara che noi possediamo, ossia nella matematica. Qui la conoscenza umana partecipa della necessità con cui la divinità pensa quelle verità che sono a base della connessione dell'essere — ma ciò che noi pensiamo successivamente, col procedere faticosamente di conclusione in conclusione, è conosciuto dalla divinità per mezzo di " un semplice intuito „ (in opposizione ai " discorsi „). E con ciò rimane, anche in questo punto, l'opposizione fra la semplicità e la molteplicità. Di più la conoscenza umana in questo suo punto supremo coincide con quella divina soltanto nell'intensità, nel rigore e nella necessità. Ma per l'estensione essa è infinitamente inferiore, ed anche colla più profonda investigazione essa non è capace di penetrare perfettamente il fenomeno più insignificante della natura. Socrate vide chiaramente questa imperfezione del nostro sapere e tuttavia egli venne celebrato come il più saggio degli uomini. — L'essere sta in opposizione colla nostra conoscenza sia per la sua semplicità, sia per la sua immensità. Anche Galilei, al par di Cusano e di Bruno, insegna la *docta ignorantia*.

L'opposizione fra il conoscere e l'essere viene ugualmente messa

in luce dalla recisa distinzione che Galilei, come ogni copernicano, fa tra movimento assoluto e movimento relativo. Noi possiamo concepire il movimento soltanto in relazione ad un immobile. Il movimento comune a più cose — per ciò che riguarda le relazioni reciproche fra queste — è come se non avvenisse. Mentre l'antica concezione del mondo presupponeva tranquillamente che lo spazio visibile e lo spazio assoluto fossero una cosa sola, doveva ora farsi strada il pensiero che lo spazio assoluto, come contenente immobile di tutte le cose materiali, non sia per nulla oggetto della percezione sensibile, potendo lo stesso quadro che è apparentemente immobile, essere in movimento in rapporto ad un punto esterno, e così via. In generale del resto il copernicanismo dava forte occasione, specialmente nella sottile trattazione di Galilei, all'applicazione della legge gnoseologica della relatività. Mentre la filosofia peripatetica non voleva ammettere alcun mutamento nel cielo, essa pur considerava il sorgere ed il tramontare del sole e delle stelle, l'avvicendarsi del giorno e della notte come mutamenti reali. Colui che nei " Dialoghi „ rappresenta Galilei osserva a questo proposito: " Tutte coteste variazioni non son nulla, se non in relazione alla terra; e che ciò sia vero, rimovete con l'immaginazione la terra, non resta più al mondo nè nascere, nè tramontar di sole o di luna, nè orizzonti, nè meridiani, nè giorni, nè notti „.

Come a questo modo un'intera serie di mutamenti celesti venivano a perdere il loro carattere assoluto e venivano solo spiegati considerando il punto di vista dell'osservatore, Galilei trovò maniera, anche per ciò che riguarda i fenomeni terrestri, di operare una trasposizione delle differenze dal campo obbiettivo a quello soggettivo. Noi già vedemmo come egli contestasse la trasmutazione delle sostanze e solamente volesse ammettere un cambiamento nella disposizione delle parti; con ciò già veniva propriamente posto il principio della soggettività delle qualità sensibili. Ma Galilei espresse questo principio in forma anche più determinata. In una parte degna di nota di un'opera astronomica (*Il Saggiatore*, 1623) egli dichiarò che le sole proprietà che noi dovremmo necessariamente attribuire alle cose sarebbero: la figura, la grandezza ed il moto o la quiete. Per quanto noi facciamo i più grandi sforzi di immaginazione noi non possiamo disgiungere dalle cose queste proprietà, che perciò egli chiama proprietà prime e reali

(primi e reali accidenti). Per contro è solamente per un pregiudizio alimentato dal senso che noi consideriamo per proprietà assolute il gusto, l'odore, il colore, il calore, ecc. Questi non sarebbero che nomi che noi diamo alle cose quando esse producono in noi certe sensazioni. In realtà essi non avrebbero la loro sede nelle cose, ma " nel corpo sensitivo „. Si allontani l'essere sensitivo — e tutte queste qualità spariranno immediatamente (37). — È facile il vedere il parallelismo di questa considerazione con il corso di pensieri svolto in appoggio alla nuova rappresentazione del mondo. Esso acquistò una grandissima importanza per la moderna teoria della conoscenza, non sì tosto questa fu in grado di liberarsi dai vincoli del dogmatismo.

5. — Francesco Bacone di Verulam.

a) Precursori.

La nuova scienza, che venne fondata sotto l'influsso delle esperienze e delle invenzioni della vita pratica, doveva condurre ad un ampliamento della logica tradizionale. Ma il bisogno di una logica nuova si manifestò, durante i secoli XV e XVI (invero sempre più vivamente) anche in coloro che non erano sotto l'influenza diretta della nuova scienza, nel campo cioè degli umanisti. Indi scaturì una serie di tentativi di riforma, di programmi, di annunzi, nei quali si aveva più o meno vagamente coscienza di ciò che si doveva mettere in luogo della logica scolastica, propriamente adatta solo a derivare delle conseguenze formali dalle presupposizioni date in precedenza per via di autorità. Nel medio evo erano sopratutto la teologia e la scienza del diritto che si servivano della logica ed ambedue partivano da presupposizioni stabilite per autorità. L'intera serie di tentativi di riforma raggiunge il suo culmine con Francesco Bacone di Verulam. Quest'uomo, che venne spesso dipinto come il fondatore della scienza sperimentale, non merita nemmeno di essere considerato come un Mosè che gettò lo sguardo sulla terra promessa. Egli possiede invero qualche cosa di profetico, e spesso egli esprime in modo geniale pensieri che rischiarano il processo e le condizioni della ricerca umana, come pure egli si rende un chiaro conto dell'opposizione alla scolastica; ma

la terra promessa era già stata conquistata — senza che egli se ne fosse accorto — da Leonardo, Kepler e Galilei. Modestamente egli dichiara di non essere un guerriero, sibbene un araldo *(buccinator)* che incita alla pugna. Ma gli scienziati che fondarono la scienza sperimentale moderna non avevano bisogno di udire il suono del suo corno per accendersi alla lotta. Tuttavia non per ciò Bacone perde della sua importanza nella storia della filosofia. In rara misura egli accolse in sè i pensieri e le speranze che si agitavano nel tempo che vide nascere la nuova scienza. Se anche egli non contribuì alla fondazione di essa, egli fu tuttavia tocco dall'ambiente in cui essa si sviluppò, e profetizzò il posto che questa scienza avrebbe necessariamente occupato nella vita umana. Egli ha assai più di ogni altro pensatore di quel tempo di transizione la chiara coscienza di una trasformazione fondamentale del corso del pensiero e degli interessi umani. Perciò egli conserva un gran nome se anche viene in parte privato di quella aureola creatagli dai suoi connazionali e che non meritano nè le sue opere nè la sua personalità. — Prima di passare a considerare più davvicino quest'uomo e le sue opere noi dobbiamo trattenerci un istante coi suoi precursori del secolo sedicesimo.

Dal gruppo degli umanisti esce Pierre de la Ramée *(Petrus Ramus)*. Verso la metà del secolo sedicesimo egli combattè una violenta lotta colla logica aristotelica. Con ciò egli non fece invero che proseguire (38) gli sforzi con cui già nel secolo precedente erasi cercato di dare un indirizzo pratico alla logica, applicandola specialmente alla retorica. Ed egli stesso dichiara di aver avuto a maestri Agricola e Sturm, due umanisti ed educatori tedeschi. Ma quest'indirizzo ebbe in lui il suo rappresentante più geniale e formalmente perfetto, il quale condusse la lotta con tanta energia da contribuire potentemente a scuotere il dominio della scolastica nelle università dell'Europa occidentale.

Ramus nacque nell'anno 1515 da una famiglia di carbonai nella Francia settentrionale. Secondo il modo di polemizzare di quel tempo, egli dovette sentirsi rinfacciare ben spesso la sua umile origine dai suoi avversarî. Però egli mai non se ne vergognò. E non perchè la sua famiglia sebbene decaduta appartenesse alla nobiltà, ma per essersi egli stesso col suo appassionato ardore per la scienza elevato ad un'alta posizione scientifica. Egli incominciò come servo di un ricco studente a Parigi. Dopo aver compiuto

il suo lavoro giornaliero, egli passava la notte nello studio. Dapprima lo attrasse la logica scolastica; ma questa non lo soddisfece, e si accese di entusiasmo per i dialoghi di Platone, i quali sembravano offrirgli in più ricca misura la viva e reale attività del pensiero. Nell'anno 1536 nella sua disputa per conseguire il grado magistrale egli difese la proposizione radicale che tutto quanto ha detto Aristotele è falso. L'esasperazione degli aristotelici fu grande; ed essa si accrebbe ancora dopo la sua esauriente critica dell'antica logica. L'università esigette che i libri di Ramus venissero soppressi, poichè egli coll'ispirare alla gioventù un amore pericoloso per il nuovo rendevasi nemico della religione e della quiete pubblica. Francesco I con un editto proibì i libri di Ramus e vietò a questo di attaccare Aristotele ed altri autori antichi! Sotto il regno di Enrico II Ramus riebbe la libertà di insegnamento ed esplicò la sua attività nel Collegio di Francia, dove la sua lezione riuniva fino a duemila uditori. Era questo un movimento che dai giorni di Abelardo in poi non erasi più veduto. Nell'anno 1555 Ramus pubblicò in lingua francese la sua "Dialettica„. Il pensiero fondamentale della sua dottrina è che prima di fissare delle leggi per il pensiero, si osservi il pensiero nel suo stato naturale. Perciò egli ci rinvia ai primi filosofi, i quali non possedevano alcuna logica artificiale. E non solo questi filosofi, ma anche i grandi uomini di Stato, gli oratori, i poeti ed i matematici dell'antichità ci diedero nelle loro opere esempi dell'uso spontaneo del pensiero. Noi troviamo qui le regole applicate inconsapevolmente. L'interesse umanistico di Ramus trova soddisfazione nel porre in questo modo lo studio degli autori antichi al servizio della logica. Come i suoi predecessori umanisti, anch'egli stabilisce due funzioni logiche principali: l'invenzione *(inventio)* degli argomenti e l'uso di questi argomenti fatto dal giudizio *(judicium)* per una più completa fondazione e dilucidazione del tema. Perciò nel linguaggio delle scuole dell'età susseguente la facoltà del giudizio è spesso chiamato: *secunda pars Petri*. Ramus si occupò sovratutto di quest'ultima parte e si estese specialmente sulla teoria del raziocinio; dove non è senza sorpresa il notare come egli propriamente non si scosti molto dalla logica aristotelica. Il carattere puramente formale della sua riforma si vede dalla grande importanza che egli annette alle divisioni dicotomiche. Senza riguardo alla natura della materia l'esposizione vien divisa in ogni punto

in due parti: in quanto ciascun predicato in questione deve (secondo la dottrina logica) essere valido o non valido. Così viene fondata una vera nuova scolastica. — Vi era tuttavia in Ramus un vivo bisogno di ritornare alla natura, e per la semplificazione dell'esposizione e per aver egli inculcato che l'arte sempre si basa sulla natura la sua riforma recò un vero vantaggio. Ma egli trovò la natura negli scritti dell'antichità invece che nel pensiero vivente. Egli non si addentrò nello studio della psicologia del pensiero e non fu in grado, nella sua descrizione dei metodi del pensiero, di prendere a modello i processi della nuova scienza.

Ramus, il quale era passato al protestantesimo, venne ucciso nella notte di S. Bartolomeo (1572). Non è impossibile che l'odio di un qualche scolastico fanatico l'abbia indicato agli uccisori. Il suo cadavere venne mutilato dagli studenti cattolici.

La sua riforma nell'insegnamento delle arti liberali si aprì una via anche fuori della sua patria. Il ramismo fiorì nella Germania, nella Scozia e nella Svizzera. All'università di Cambridge il ramismo venne combattuto dallo zelante scolastico e mistico Everard Digby, il quale fu verosimilmente maestro di Bacone, ma nello stesso tempo in Inghilterra trovò un ardente difensore in William Temple (il vecchio), il quale lo condusse alla vittoria e coi suoi scritti polemici contro la scolastica fondò in filosofia un più libero indirizzo, che d'allora in poi caratterizzò l'università di Cambridge di fronte al conservatorismo di Oxford. La violenta controversia sul metodo fra Digby e Temple dovette eccitare una viva attenzione e non fu certo di piccola importanza per lo sviluppo di Bacone (39).

Mentre il ramismo compieva il suo corso vittorioso nell'Europa settentrionale ed occidentale si agitava in molti un bisogno profondo di una scienza reale, un desiderio vivo di una conoscenza fondata della natura reale. Ciò si appalesa negli scritti di Telesio e di Campanella ed in parte anche in quelli di Bruno. Un esempio notevole di critica penetrante della scienza tradizionale e di una chiara rappresentazione delle esigenze del vero sapere, ma nello stesso tempo dell'impotenza a trovare una realizzazione positiva di questo ideale, ci offre Francesco Sanchez, l'autore del " Trattato della nobile ed alta scienza del non sapere " *(Quod nihil scitur)*, apparso nel 1581. Sanchez era nato da una famiglia spagnuola trasferitasi a Bordeaux, e fu professore di medicina prima a Mont-

pellier, poi a Toulouse. Sebbene possa sembrare che il titolo dell'opera principale di Sanchez lo collochi fra gli scettici, sarebbe tuttavia ingiusto il considerare l'autore solo sotto questo aspetto. Egli nutre un vivo sentimento dell'imperfezione della natura umana, specialmente del sapere umano. Ma il dubbio per lui non è fine, bensì mezzo. La sua opera scettica non forma che l'introduzione ad una serie di lavori di genere affatto speciale ed empirico. Era anche sua intenzione l'elaborare una trattazione speciale sul metodo. Egli ritiene l'osservazione e l'esperimento in unione al giudizio come le vie migliori per giungere alla conoscenza. Il suo motto è: Va alle cose stesse! Ma egli non ha la grande speranza di un importante progresso in questa direzione, che anima il suo contemporaneo Bacone. Egli vede quanti misteri contenga anche l'infimo degli oggetti, — e nello stesso tempo vede che tutte le cose del mondo stanno in una stretta connessione e che il mondo si estende all'infinito: quindi per lui la conoscenza perfetta delle cose è un ideale inarrivabile. I tentativi da lui stesso avviati nell'indirizzo della filosofia naturale, e che ricordano quelli di Telesio e di Bacone, non gli diedero quella soddisfazione che questi due investigatori trovarono nei loro tentativi consimili.

In un solo punto Sanchez è più profondo di Bacone e di Ramus. Egli risale alla sorgente di ogni scienza, allo stesso spirito umano. Nessuna conoscenza esterna, egli dice, può essere più sicura di quella che io posseggo dei miei proprii stati e delle mie proprie azioni; questa è così immediata come quella non lo potrebbe mai divenire. Quando io so che in me si agita un pensiero, un impulso, una volontà, io ho una certezza più grande di quella che posso avere quando io scorgo un certo oggetto od una certa persona fuori di me. Per contro l'esperienza interiore la cede per chiarezza e per precisione a quella esteriore. — Per questo corso di pensieri Sanchez può venir considerato come il precursore di Campanella e di Descartes. Ma nè Sanchez nè Campanella furono in grado di renderlo fecondo. Ciò era riservato a Descartes.

In Bacone i difetti della conoscenza come pure i suoi veri metodi sono messi in rilievo ben più completamente che non in qualunque altro degli umanisti e degli empirici che prima di lui tentarono una riforma della logica. E questo è stato a ragione spiegato non soltanto per via della personalità tutta speciale di Bacone, ma anche per via della sua posizione in mezzo all'attività esube-

rante della vita inglese. I suoi predecessori — come ben giustamente si disse — non sono soltanto tra i filosofi e gli uomini di scienza, ma anche tra gli investigatori pratici della natura, gli ingegneri, i marinai e gli avventurieri.

b) Vita e individualità di Bacone.

Il carattere di Bacone fu oggetto di molte controversie. Il suo onore non solamente come pensatore, ma anche come uomo, venne alternativamente annientato e ristabilito. Questa controversia non può avere ragione di essere per chi legga attentamente i suoi saggi ed il suo diario pubblicato alcuni anni sono. Qui egli fu così sincero che noi non potremo andare errati nel giudicare di lui, specialmente se noi riconnetteremo a queste confessioni dirette od indirette i tratti caratteristici che risaltano nei suoi scritti.

Francesco Bacone nacque nel 1561. Egli era figlio di Nicola Bacone, guardasigilli della regina Elisabetta, e nipote del primo ministro Burleigh. Dopo aver studiato a Cambridge, dove presumibilmente ebbe Digby per maestro di scolastica, egli accompagnò un'ambasciata a Parigi. Le splendide prospettive che erano aperte dinanzi a lui sparirono per la morte prematura di suo padre. Come figlio cadetto dovette aprirsi da se stesso la sua via; il suo potente zio non volle fare nulla per lui. Egli era animato da un desiderio di potenza, di ricchezze e di onori, ma questi non furono la sola sua aspirazione. In una delle sue prime dissertazioni egli dice: " Non è, il piacere del sentimento, più grande del piacere dei sensi, e non è, il piacere dell'intelletto, più grande di quello del sentimento? Non è il piacere dell'intelletto l'unico che non sazî, e non è la conoscenza quella che libera l'animo da ogni inquietudine? „ L'impulso verso la conoscenza ed il desiderio della potenza, della ricchezza e degli onori non solo si accompagnarono in lui — egli trovò anche una giustificazione di quest'ultimo movente col subordinarlo al primo: egli cercava la potenza e la ricchezza solo come mezzi per il compimento dei grandi piani scientifici — essi consistevano nientemeno che in un completo rinnovamento della scienza — che egli maturava in sè. E qui devesi rilevare un terzo tratto principale del suo carattere, del quale si trovano particolarmente le prove nei suoi scritti, ossia la sua

immaginazione viva e mobile ed il suo alto sentimento del proprio valore. Egli vedeva innanzi a sè una grande opera, la quale richiedeva grandi mezzi. Con ciò egli scusava di fronte a sè gli intrighi dei quali egli si servì, ed anzi la bassezza di essi spariva per lui nello splendore in cui apparivagli la sua aspirazione. Per eseguire il suo piano erangli necessarii agi e mezzi per raccogliere osservazioni e stabilire esperimenti. Perciò egli si gettò nella carriera politica. Ma in lui, come in Machiavelli, il mezzo prese il sopravento sul fine che doveva santificarlo. Se invece di concertare un piano così grandioso sia per rispetto allo scopo che per rispetto ai mezzi, egli avesse studiato con attenzione le opere dei suoi grandi contemporanei Tycho Brahe, Gilbert, Kepler e Galilei, egli avrebbe trovato materia bastante per la sua riflessione ed un fondamento sufficiente per l'elaborazione di un programma avvenire. Il suo senso per il grandioso lo condusse su di una falsa via e aiutato dall'ambizione lo intrigò in rapporti che corruppero il suo carattere e lo precipitarono nella rovina. Mancava a lui un senso morale vivo, il quale potesse controbilanciare e regolare gli altri motivi. Negli *Essays* egli dice: " Il miglior carattere sta nell'aver fama di sincero e nell'essere ad un tempo abile a procedere secretamente ed a saper simulare quando ne occorra il caso ". Ed in un altro luogo: " Non vi è proprietà più felice di quella di essere un poco pazzo e di non essere troppo un uomo d'onore ". L'ambizione di Bacone lo condusse nella vita politica e mondana e qui egli ebbe materia per le sue osservazioni e per la conoscenza degli uomini; materia che egli utilizzò nei suoi scritti (specialmente negli *Essays*, e nel settimo ed ottavo libro dell'opera *De dignitate et augmentis scientiarum*). Egli loda Machiavelli per avere così chiaramente e così schiettamente descritto ciò che gli uomini fanno e non ciò che essi debbono fare. Questa conoscenza è necessaria perchè alla semplicità della colomba non manchi la prudenza del serpente. Anche qui per lui il mezzo si tramuta in fine. Poichè, per non naufragare nel mondo, si deve dirigere la propria condotta secondo la condotta reale degli uomini, nè è bene di rimanere sempre uguali, quando le circostanze variano; l'essenziale è di saper adattare l'animo secondo l'occasione e secondo l'opportunità *(ut animus reddatur occasionibus et opportunitatibus obsequens, neque ullo modo erga res durus aut obnixus)*. Ed egli incita ad aspirare sempre a più fini, affinchè si possa conseguire

il secondario, se anche fallisce il principale. Un consiglio molto pericoloso, specialmente per il suo carattere!

Bacone tentò dapprincipio di aprirsi una via col mezzo delle interpellanze. Ciò non riuscì. Egli insorse in parlamento contro un progetto del Governo e con ciò si attirò la disgrazia della regina. La sua amicizia (se può dirsi amicizia) con Essex lo aiutò per qualche tempo a superare gravi difficoltà finanziarie. Ma allorchè Essex fu vicino a cadere in disgrazia, Bacone si ritrasse da lui. Anzi, durante il processo dell'amico d'un tempo, Bacone offrì alla regina i suoi servizî, i quali vennero accettati. Ed allorquando Essex ebbe compiuto il disperato tentativo di ribellione, Bacone sorse come testimonio contro di lui e scrisse in occasione della sua esecuzione una memoria in giustificazione dell'operato del Governo. Uno zelo che non si spiega come un omaggio reso alla maestà della giustizia, ma che diviene intelligibile quando si legga la seguente espressione che si trova in un saggio *(Of followers and friends)* stampato nel 1597, ossia pochi anni prima della rovina di Essex: " Rara è l'amicizia nel mondo, rarissima poi fra gli uguali. L'amicizia più frequente è fra superiori e subordinati, quando la sorte dell'uno comprende quella dell'altro „. L' " amicizia „ di Bacone per Essex era di tal sorta ed egli curò a suo tempo affinchè la sorte dell' " amico „ non comprendesse sgradevolmente anche la propria. Se gli uomini usino comportarsi realmente così, non occorre qui decidere. Il già menzionato William Temple, il quale era stato segretario di Essex, non si comportò ad ogni modo in simile modo e dovette perciò andare in esilio.

Malgrado tutti i tentativi di Bacone per adattarsi alle circostanze, egli non ebbe sotto il regno della regina Elisabetta alcun successo. Ebbe miglior fortuna sotto Giacomo I, specialmente perchè seppe insinuarsi nelle grazie dei varî favoriti del re. Le debolezze del suo carattere condussero qui a conseguenze disgraziate e storicamente notevoli. Egli aveva la convinzione che il re dovesse accondiscendere ai giusti desiderî della Camera Bassa, ma dovesse nel tempo stesso valersi del suo potere sovrano per compiere la codificazione delle leggi e la colonizzazione dell'Irlanda, e per assumere un'attitudine energica di fronte all'estero col mettersi a capo di una lega protestante. Con questo mezzo veniva distolta l'attenzione del popolo dalle questioni circa la costituzione. Tuttavia con un re volubile, debole, gonfio della propria potenza

era impossibile condurre a buon fine un tale progetto. Herbert di Cherbury, che aveva una simile concezione della politica estera, perdette a cagione di ciò, qualche tempo dopo, la sua posizione di ambasciatore in Francia. Bacone si accomodò ai capricci del re — se inconsapevolmente, come crede Edwin Abbott, il suo biografo, è una ben seria questione. Certo se egli avesse assunto una posizione netta ed energica, ciò sarebbe stato di grande importanza. Ma per lui il suo accomodamento ebbe favorevoli conseguenze. Egli fu nominato Lord cancelliere, barone di Verulam e visconte di St. Seban. Per raggiungere questo intento egli non dovette solamente mutare le sue convinzioni politiche, ma ánche adoperarsi a vantaggio dei favoriti del re. Ciò provocò la sua precipitosa rovina (1621). Bacone aveva dichiarato utili e legali alcuni monopolî a beneficio dei congiunti di Buckingham. Allorchè il parlamento montò in furore per ciò, il re gettò la colpa sui suoi consiglieri. Tutto lo sdegno venne rivolto contro Bacone e lo si accusò di corruzione. Egli si dichiarò subito colpevole e venne dalla Camera Alta privato della sua dignità, condannato ad una grossa multa ed all'incarcerazione finchè fosse piaciuto al re. Essendo egli, astrazion fatta della sua colpa, caduto come una vittima della condotta del re e dei suoi favoriti, le conseguenze non furono gravi. Egli non stette in carcere che pochi giorni e non pagò la multa. Visse i suoi ultimi anni nella calma, occupato in lavori scientifici. Egli avrebbe potuto procurarsi questa pace più presto e non a sì caro prezzo. Ora raggiunse ciò che negli *Essays* aveva designato come la cosa più desiderabile: morire in mezzo ad un lavoro serio, poichè non si pon mente alle ferite quando si cade in un'ardente lotta. Morì nell'anno 1626. I suoi amici ed i suoi servi lo amarono e lo ammirarono. Questo in unione al grande interesse per lo studio, ed alla grande fede che egli nutrì per un ricco e splendido sviluppo della cultura umana quale fino allora non si era pur anche presentito, è uno dei tratti che possono in qualche modo riconciliarci col suo carattere, nonostante il poco benigno giudizio che nel resto dobbiamo dare di lui.

Durante la sua attività come giudice, uomo di Stato e cortigiano, egli non aveva dimenticato gli studî. Egli abbozzò assai presto la sua opera principale. Uno scritto dell'anno 1607 *(Cogitata et Visa)* è il primo abbozzo dell'opera più celebre di Bacone, *Novum Organum* (“ La nuova logica ”), la quale apparve nell'anno 1620,

dopo che Bacone l'aveva rifatta per la dodicesima volta. In essa egli indaga le ragioni dell'imperfezione delle scienze, descrive gli ostacoli della vera conoscenza, i quali sono da ricercarsi nella natura dello spirito umano e nelle condizioni in cui questo si sviluppa, quindi passa alla descrizione del metodo induttivo. L'opera è incompiuta ed è concertata secondo un piano di cui i mezzi esistenti al tempo di Bacone non permettevano l'esecuzione. Soltanto due secoli più tardi Stuart Mill terminò nella sua logica il lavoro che Bacone aveva ardito intraprendere col suo materiale imperfetto. — Uno scritto dell'anno 1605 *(Advancement of learning)* è il primo abbozzo dell'opera *De dignitate et augmentis scientiarum* (Del valore e del progresso delle scienze), la quale apparve nell'anno 1623. Questa è una rivista enciclopedica delle scienze, e contiene molte osservazioni eccellenti, specialmente sulle lacune che ancora rimanevano da colmare. — Le rimanenti opere di Bacone sono in gran parte raccolte di materiali, che ora non sono quasi più di alcun interesse.

Come scrittore Bacone possiede un vigoroso ed incisivo modo di esprimersi, ed è oltre modo felice nella scelta delle sue immagini. Ma non si può comprendere come lo si abbia potuto paragonare a Shakespeare (40). La sua fantasia si compiace nelle immaginazioni astratte e nei simboli e manca di quell'energia ardente, di quella finezza, di quella passionalità profonda che caratterizzano il tragico inglese.

c) **Gli ostacoli, le condizioni e i metodi della conoscenza.**

Non è che da pochissimo tempo, dice Bacone, che la scienza vien coltivata, e ciò deve specialmente applicarsi alla scienza della natura, la madre di tutte le scienze. I Greci si dedicarono per lo più alla filosofia morale, i Romani alla scienza del diritto, e dopo la comparsa del cristianesimo le migliori intelligenze si immersero nella teologia. La scienza della natura venne considerata quale ancella e coltivata nelle ore di ozio e senza dubbio non come compito principale, non prefiggendosi quel fine che solo può renderla veramente feconda: il fine cioè di migliorare ed arricchire la vita umana. Oltre a ciò si adottarono falsi metodi. Si credeva lo spirito umano troppo sublime per occuparsi di tentativi pratici,

tanto più che gli si attribuiva la capacità di trarre la verità dal suo proprio interno. Si rimaneva paghi della tradizione. Si nutriva una troppo grande venerazione per il passato e per i grandi pensatori di quest'età, che chiamavansi antichi, sebbene non essi, ma noi dobbiamo dirci antichi, perchè noi possiamo volgere indietro il nostro sguardo ad una più vasta esperienza che non essi. A ciò s'aggiunse un falso zelo religioso, il quale impedì di vedere che la scienza naturale ci rivela la potenza di Dio, come la religione ce ne insegna la volontà. Come la fede deve ridarci l'innocenza perduta per effetto del peccato originale, così la scienza deve ridarci il potere allora perduto sulla natura. Ma sopratutto nocquero la pusillanimità e la diffidenza nelle proprie forze. Non si ebbe nè la speranza, nè il coraggio di accingersi a grandi cómpiti.

Ora noi troviamo una ragione di nutrire buon animo appunto in ciò, che sono i nostri errori la causa dell'imperfezione di cui soffriamo. Il giusto metodo deve potersi trovare. E questo non vorrà essere come il ragno che tutto trae da sè, nè come la formica che soltanto ammassa materiali, ma, simile all'ape, dovrà in sè accogliere il materiale per quindi elaborarlo. Quando il materiale sia riunito e quando si sia in grado di tenere lontani da sè i pregiudizî e le opinioni preconcette, non si tarderà a trovare la giusta spiegazione della natura. Il passo più importante da farsi è quello di raccogliere una massa di fatti quanto più ricca e più multiforme sia possibile. Allora lo spirito umano mosso da proprio e spontaneo impulso si accingerà ad elaborarli ed a spiegarli. Per questa affermazione della spontaneità dell'attività spirituale, la quale entra in azione non sì tosto si trova di fronte alla materia, Bacone subisce forse l'influenza di Ramus, cui egli menziona con deferenza, quantunque gli rimproveri una soverchia semplicità di metodo. Bacone si distingue da Ramus per aver veduto quanto sia necessaria una grande mole di materiale sperimentale affinchè le facoltà dell'invenzione e del giudizio possano operare in modo fecondo. Il più grande errore che si possa commettere sta, secondo Bacone, nel progredire troppo rapidamente, nello slanciarsi d'un colpo ai principii generali, invece di giungere lentamente ad essi attraverso a molti gradi intermedii. „ *Hominum intellectui non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera* „.

Lo scopo è di arricchire la vita umana colle esperienze che si possono fare quando si conosce la natura. Sapere è potere: poichè

noi possediamo la facoltà di produrre le cose, quando noi ne conosciamo le cause. Coll'aiuto delle invenzioni e delle arti meccaniche gli uomini uscirono a poco a poco dalla barbarie e si elevarono alla vita civile. Soltanto per questa via si potrà rimediare alla miseria ed all'infelicità per cui ancora soffrono gli uomini. Si tratta di acquistare un grande potere sulla natura; ed a ciò si perviene solo con l'obbedirle. Tuttavia si farebbe torto a Bacone se gli si attribuisse l'opinione che debbasi coltivare la scienza solo per fini pratici. Più in alto dell'utilità esteriore, che le conoscenze possono procurare, egli pone la contemplazione delle cose (la *contemplatio rerum* più alta dell'*inventio fructus*). Noi ci allietiamo della luce, poichè col suo aiuto noi possiamo lavorare, leggere e vederci reciprocamente; ma la stessa vista della luce ha un pregio più alto di tutti i suoi molteplici vantaggi.

Si può solamente sperare di raggiungere questo grande fine quando si miri ad esso spogli da ogni pregiudizio. Come nel regno dei cieli, così anche nel regno umano fondato sulla scienza noi possiamo venir accolti solo se ci facciamo fanciulli. Si deve deporre ogni pregiudizio, ogni idea preconcetta. Si tratta di spiegare la natura, non di prevenirla; si tratta di un'*interpretatio*, non di un'*anticipatio*. Perciò Bacone cerca di dare una dottrina compendiata delle anticipazioni ingiustificate. Questa è la sua celebre teoria delle illusioni dello spirito *(idola mentis)*, le quali si debbono svellere affinchè lo spirito divenga una tavola netta e liscia *(tabula abrasa)* su cui le cose possano scrivere la loro vera natura. Bacone distingue quattro classi di tali illusioni.

Alcune illusioni hanno la loro base nella natura umana e perciò sono comuni all'intero genere umano *(idola tribus)*. A questa specie di illusioni appartengono quelle cui noi diamo origine col concepire le cose secondo le loro relazioni ed analogie con noi stessi *(ex analogia hominis)*, e non secondo le loro relazioni ed analogie coll'universo *(ex analogia universi)*. Il nostro modo di concepire, il nostro modo di percepire e di pensare non possono essere il criterio delle cose! Specialmente noi siamo inclinati a presupporre nelle cose un ordine ed una regolarità maggiori di quelli che siano realmente. Noi presupponiamo anche nelle cose l'uniformità *(aequalitas)* che è propria del nostro intelletto. E quando una cosa contrasta alle opinioni che ci siamo formate, noi incliniamo a passarvi sopra senza vederla. Quando si vuol trarre una conclusione

dall'esperienza si sorvola facilmente sui casi negativi. Noi annettiamo una maggiore importanza a ciò che agisce su di noi improvvisamente ed immediatamente, perchè noi propendiamo ad attribuire una medesima natura alle cose lontane. Da un altro lato noi poniamo anche nella natura la medesima irrequietudine, il medesimo anelare continuo del nostro spirito, onde noi non vogliamo fissare alcun limite alla sua estensione ed alla serie delle cause. Oppure ci si contenta di trovare la spiegazione in un fine e si stabiliscono le cause finali *(causae finales)*, spiegazione che evidentemente è tratta dalla nostra propria natura e non da quella dell'universo. Finalmente i nostri risultati vengono molto facilmente determinati dai nostri sentimenti ed impulsi, dalle nostre speranze e dai nostri timori, e quest'influenza del sentimento sulla conoscenza passa bene spesso inavvertita.

Un'altra classe di illusioni ha origine dalla natura particolare dell'individuo. Queste sono chiamate da Bacone (riferendosi ad una immagine di Platone) illusioni della spelonca *(idola specus)*, poichè l'individualità di ogni uomo è come una spelonca da cui egli osserva l'universo ed in cui la luce della natura si frange in un modo affatto particolare. Queste illusioni dovute alla individualità vengono determinate da disposizioni originarie, dall'educazione, dall'ambiente e dalle letture. Vi sono taluni che sono più propensi a trattenersi sulle differenze delle cose, mentre altri sono più inclini a ricercare le somiglianze di esse, — alcuni preferiscono l'antico, altri si volgono di preferenza al nuovo, — alcuni cercano gli elementi delle cose, altri rimangono paghi al fenomeno complessivo quale ci viene dato immediatamente. Come le più funeste delle illusioni Bacone considera quelle che noi dobbiamo all'influenza delle parole sul pensiero. Egli le chiama " idoli del mercato " *(idola fori)*. Le parole vengono formate secondo il bisogno della vita pratica e conformemente all'intelligenza popolare *(ex captu vulgi)* in modo che i confini che esse stabiliscono fra le cose non sono spesso i più acconci per un pensiero più sottile. Si creano parole per cose non esistenti e per contro mancano le parole per cose date realmente nell'esperienza. Quindi le infinite controversie puramente verbali.

Mentre le tre prime classi di idoli hanno il loro fondamento nella natura dell'uomo, l'ultima classe " gl'idoli del teatro " *(idola theatri)* ha origine per l'influenza delle teorie tradizionali. Queste

teorie possono essere immaginate con molta genialità e sottigliezza, eppur tuttavia fallire allo scopo. Chi percorre la diritta via, anche se meno dotato, giunge alla meta più rapidamente e più sicuramente del miglior camminatore che abbia abbandonato la via giusta; anzi questi, appunto a ragione della sua velocità, si allontanerà sempre più dalla meta. Il metodo empirico, che Bacone raccomanda in opposizione alle brillanti speculazioni dei tempi anteriori, non lascia — secondo la sua concezione — che poco spazio alla sottigliezza ed alla vigoria dello spirito. Il giusto metodo pareggia ogni differenza tra gli spiriti. Se un circolo deve essere tracciato a mano libera, può avervi importanza l'abilità; se esso deve essere tracciato facendo uso del compasso, una tale differenza non può più aver luogo. Questa quarta classe di idoli può difficilmente venire separata dalla seconda, poichè Bacone fa cooperare le letture, la tradizione e l'autorità all'origine delle particolarità individuali.

La teoria degli idoli, di Bacone, è un brano di filosofia critica, un tentativo diretto a distinguere fra ciò che appartiene solo alla natura soggettiva del conoscere e ciò che appartiene all'universo. In Montaigne, Cusano, Bruno e Galilei noi abbiamo incontrato degli accenni nella stessa direzione. Sfortunatamente in Bacone questo punto di vista non ha la grandiosità che esso ha per esempio in Galilei, grazie alla teoria copernicana ed alle sue conseguenze circa la relatività del conoscere. Di più Bacone inclina a ritenere come assolutamente fallaci le intuizioni da noi involontariamente aggiunte alle cose. Così, è per un inganno dei sensi *(fallacia sensuum)*, che essi ci mostrano le cose altrimenti da quello che ci spiega la scienza. Inoltre egli non ha indagato più a fondo come si possa purificare lo spirito sì che questo diventi come una tavola netta. Noi non possiamo eliminare le forme e le condizioni che sono fondate sulla nostra individualità originaria e sulla natura umana comune, quand'anche noi possiamo scoprirle. A questo punto si presenta in Bacone una contraddizione. Poichè, come noi vedemmo, è sua convinzione che la materia, dopo essere stata ordinata, venga spontaneamente lavorata dallo spirito conformemente ad un'intima virtù propria di questo *(vi propria atque genuina)*. Ma non vien qui aggiunto qualche cosa alla materia? E con quale diritto vi vien esso aggiunto? Quale garanzia possediamo noi che l'intima forza del nostro spirito ci possa determinare a scorgere le cose non più

nella loro relazione con noi stessi, ma nella loro relazione con l'universo? Come ci possiamo noi convincere di essere realmente giunti all' " *analogia universi* "? Questo doveva essere il punto di partenza dell'ulteriore teoria della conoscenza. Bacone ne è il precursore per la sua teoria degli idoli. Ed è in lui specialmente interessante il pensiero che la presupposizione da cui partono pacificamente Copernico, Bruno e Galilei, che cioè la natura percorre sempre le vie più semplici, possa avere un'origine puramente umana e soggettiva, per cui se ne debba ricercare la giustificazione.

Il metodo da seguirsi nell'elaborazione della materia è l'induzione. Questo metodo era, del resto, già stato applicato da lungo tempo, ma Bacone trovò nell'applicazione ordinaria dello stesso un errore essenziale, il quale è da lui posto fra le illusioni comuni al genere umano: e quest'errore sta in ciò, che non si va oltre ai casi in cui si è manifestato un fenomeno, e si ritengono i medesimi sufficienti per fondare una cognizione della natura del fenomeno stesso. Questa specie di induzione è chiamata da Bacone induzione per semplice enumerazione *(inductio per enumerationem simplicem)*. Egli vuole che essa venga completata per mezzo dell'indagine delle " istanze negative ", vale a dire di quei casi negativi in cui il fenomeno non si manifesta, quantunque le condizioni siano affini a quelle in cui esso si manifesta. Oltre a ciò egli vuole si stabilisca una scala graduata, la quale indichi in quali condizioni il fenomeno aumenti o diminuisca. Con questo procedere noi potremo metterci in grado di formarci una concezione preliminare della natura, o, come dice Bacone, della " forma " del fenomeno. Per " forma " Bacone intende la condizione che sempre è presente quando è presente il fenomeno, che sempre manca quando questo manca, e che diminuisce o aumenta nella stessa misura di esso. Dopo d'aver eliminato le circostanze che non soddisfano a queste esigenze, ciò che rimane è la " forma ". Indagando la natura della morte noi dobbiamo far astrazione da ciò, che essa sia avvenuta per annegamento, per combustione, per trafittura, per apoplessia, per mancanza di nutrimento, ecc. Trattandosi del calore noi dobbiamo far astrazione dal modo speciale di produzione, dalla composizione della materia riscaldata, ecc.

Se si incolpa spesso Bacone di concepire l'induzione soltanto come una raccolta di materiali, devesi osservare che egli annette grande importanza alla formazione di ipotesi provvisorie a scopo

di orientamento e di ordinamento sinottico. La prima spiegazione non è che un tentativo, non è che la " prima vendemmia „, la quale serve soltanto come guida (*Nov. Org.*, II, 26). Essa viene intrapresa perchè si può giungere alla verità più facilmente attraverso ad un errore, quando questo venga chiaramente penetrato, che non attraverso ad un accumulamento caotico della materia. Questo è uno dei più celebri aforismi di Bacone: *citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.* Come un'ipotesi preliminare di tal specie, Bacone stabilisce relativamente alla " forma „ del calore la proposizione: il calore è movimento. Ma il suo metodo di induzione vien proseguito dopo lo stabilimento di queste ipotesi preliminari e con esse per guida. Si tratta ora di trovare o di produrre per via sperimentale dei casi che siano particolarmente appropriati a rischiarare ed a dare un più preciso fondamento all'opinione stabilita. Bacone enumera una quantità di tali " istanze prerogative „. Fra le altre egli menziona (come *instantiae solitariae*) quei casi i quali presentano il fenomeno, di cui è parola, in circostanze che non hanno assolutamente nulla di comune con gli altri casi in cui esso è presente o che non presentano lo stesso fenomeno, quantunque essi abbiano comuni tutte le altre circostanze con i casi in cui esso è presente. Questi sono i metodi che più tardi Stuart Mill chiamò metodi della concordanza e della differenza. Egli designa per *instantiae viae* quei casi e quegli esperimenti che ci mostrano il fenomeno " per via „ nel suo nascere, quando la natura (" forma „) di esso si rivela nel modo più facile. Per *instantiae irregulares et deviantes* designa quei casi in cui il fenomeno devia dal suo corso ordinario ed assume forme varie ed irregolari. Per questo variare la cosa svela più facilmente la propria natura. Affini a questi sono le forme di transizione *(instantiae limitaneae)*, le quali offrono alcune particolarità che si possono ricondurre ad una forma, altre che si possono ricondurre ad un'altra.

Secondo Bacone il metodo induttivo nella sua totalità comprenderebbe ancora un'intera serie di ulteriori operazioni: ma il *Novum Organum* termina coll'enumerazione delle varie specie di istanze prerogative. La minuta descrizione data da Bacone del metodo induttivo fu per quel tempo un progresso reale. Essa rivela una chiara intelligenza dei punti essenziali. Ciò che egli trascurò, e ciò che lo pose nell'ombra in paragone dei fondatori della scienza moderna, è la posizione subordinata che egli assegna alla determi-

nazione quantitativa ed alla deduzione. La scienza sperimentale esatta viene resa possibile solo in quanto per via d'un'esatta misura dei fenomeni si acquista un fondamento per la deduzione matematica. Certo egli concede alla determinazione quantitativa un posto nel processo induttivo; una specie particolare di istanze prerogative sono le *instantiae quanti*, anche dette *doses naturae*. Egli però non vide la loro decisiva importanza. Ed a ciò si collega il suo deprezzamento della deduzione. Le deduzioni più brillanti sono quelle matematiche. Se anche Bacone non misconobbe interamente, come venne spesso accusato, l'importanza della deduzione (ciò a cui contraddice " la prima vendemmia „), egli diede tuttavia nel suo metodo empirico un posto affatto subordinato al processo deduttivo. Egli non intuì che la deduzione è la vera prova della verità della conclusione induttiva.

Bacone vuol acquistare per via dell'induzione una determinazione della natura o " forma „ delle cose, vuol determinare per ognuna di esse la sua essenza particolare. Ma una tale determinazione non è propriamente un'induzione nel senso moderno della parola. Essa non dà la dipendenza di un fenomeno da un altro, non dà la legge, ma il concetto. E devesi piuttosto chiamare (come già osserva Fries nella sua *Storia della filosofia*) astrazione che induzione. E Bacone stesso si richiama qui a Platone come suo modello. Vi è, egli dice, una differenza fra gli " idoli „ dello spirito umano e le idee dello spirito divino. Egli vuole appunto ricercare queste ultime: esse sono le forme eterne delle cose. La forma è la definizione della cosa, è la cosa stessa *(ipsissima res)*. Egli loda Platone d'aver veduto che la " forma „ è il vero oggetto della scienza. Platone commise il doppio errore di disgiungere le forme o idee dalle cose stesse, mentre esse debbono appunto venir ricercate nei singoli fenomeni, e di non scomporre le forme o nature composte nelle forme più semplici ed elementarissime. Ora secondo Bacone sono appunto le proprietà più semplici e indecomponibili delle cose *(naturae simplices)* che debbono venir fissate dalla scienza. Tali proprietà sarebbero il colore, il peso, la solvibilità, la dilatabilità, ecc.

Considerato da questo lato il concetto di Bacone della " forma „ ci rinvia alla filosofia antica ed alla scolastica. Ma questo concetto non ha in lui dei confini ben determinati e precisi. In alcuni passi la " forma „ non indica la definizione o determinazione della na-

tura della cosa, ma la legge secondo cui avviene l'attività da cui ha origine il fenomeno. " Le forme „, egli dice in qualche luogo, " sono invenzioni *(commenta)* dello spirito umano, quando non si voglia così chiamare le leggi dell'attività o del movimento „. La forma del calore sarebbe dunque lo stesso che la legge dei fenomeni del calore. Con ciò egli voleva distinguere le sue " forme „ da quelle riconosciute fino allora. Per poter produrre il fenomeno si deve conoscere questa legge. Sia in teoria che in pratica si tratta quindi di trovare la legge. Questo lato pratico viene specialmente a galla quando Bacone parla della forma come estrinsecazione dell'essenza delle cose, chiamandola la natura attiva *(natura naturans)* della cosa, la sorgente da cui debbono scaturire tutte le proprietà di questa *(fons emanationis)*. Anche Platone aveva già considerato le idee come le vere cause. La indeterminazione che deriva così — senza che lo stesso Bacone l'osservi — al concetto della forma dal fatto che essa ora è l'essenza delle cose, ora è la legge del loro divenire, ha importanza in quanto caratterizza la sua teoria del metodo. Essa ci mostra come egli si trovi in un terreno di transizione dall'antica alla nuova filosofia. Egli parte — come Platone e gli scolastici — dalla presupposizione che vi sia un certo numero di " nature semplici „ che formano, collegandosi fra loro, la varietà dei fenomeni. Ma egli non stabilisce la presupposizione che le cose siano soggette a determinate leggi, nè stabilisce indagini in proposito.

Per Bacone il collegamento dei due significati del concetto di " forma „ ebbe origine dalla sua affermazione recisa, che si possa conoscere l'essenza delle cose soltanto per mezzo dell'indagine dei processi per cui esse vengono prodotte, come dell'intima connessione delle parti di cui esse sono composte. L'una e l'altra indagine ci conduce però oltre al regno del senso. Poichè i mutamenti della natura avvengono gradatamente per mezzo di piccole transizioni *(per minima)*, così piccole che noi non possiamo notarle, come non possiamo percepire le particelle di cui verosimilmente sono composte le cose, ed il cui modo di composizione *(schematismus)* produce le proprietà (forme!) che queste ci presentano. Il compito dell'investigatore consiste ora nel trovare l'occulto processo *(latens processus)* che unisce in modo continuo i varii gradi di sviluppo raccolti dalla nostra percezione saltuaria e periodica, ed il segreto ordinamento *(latens schematismus)* che è a base delle

proprietà sensibili. La natura è troppo sottile per i nostri sensi. Noi non possiamo rintracciare in sè stesso il movimento in cui risiede l'essenza del calore. Il processo occulto qui si sottrae al nostro sguardo. Similmente avviene dello sviluppo dell'organismo, del processo di nutrizione (quando si vogliano raccogliere tutti gli stadii cominciando dall'atto in cui si prende il nutrimento fino alla completa elaborazione di questo in carne e sangue), e del movimento volontario (quando si vogliano raccogliere tutti i gradi cominciando dal primo moto nell'immaginazione attraverso i processi interni fino alla flessione ed al movimento delle membra). E la soluzione del quesito si fa particolarmente difficile dovendosi ad ogni punto trovare ciò che va perduto, ciò che rimane e ciò che vi si aggiunge; poichè Bacone ritiene per cosa certa che la somma totale della sostanza non viene nè aumentata nè diminuita. — Questa teoria della continuità dei processi (*Nov. Org.*, I, 10, 50; II, 5-7; 40-41) e della trasmutazione incessante in nuove forme di ciò che era dato prima sotto altra forma senza che si perda nè che si acquisti nulla in quantità, appartiene alle anticipazioni più geniali di Bacone — sebbene egli stesso volesse col suo metodo escludere l'anticipazione e sostituirvi l'interpretazione. Egli ha stabilito il principio della continuità che più tardi si dimostrò così fecondo. Bacone fa qui la confessione involontaria che ogni spiegazione deve partire da determinati principii. Egli stabilisce l'intiera teoria dell'occulto processo continuo e dell'ordine secreto delle cose in modo puramente dogmatico, solo spiegandola con singoli esempi.

Se si trae le conseguenze dalla teoria dei processi occulti, si vede che in Bacone i due significati del concetto della " forma " si contraddicono. Secondo il primo significato (forma = natura semplice = proprietà di cui si compone l'essenza della cosa) noi partiamo dal concetto che le proprietà che si presentano alla percezione si convengono appunto alle cose. Per l'ultimo significato (forma = legge del processo per cui hanno origine le cose) si assume che le cose consistono in realtà di minime particelle e vengono prodotte per via di piccoli mutamenti che per sè stessi sfuggono all'osservazione. Quest'ultimo significato concorda colla soggettività delle qualità sensibili (in quanto il calore in sè, ossia in ordine *ad universum*, è un movimento), mentre il primo vi contraddice (essendo il calore una natura *simplex* come il colore, ecc.). Come

Bacone per il primo significato ricorda Platone e gli scolastici, egli ricorda per l'ultimo Democrito, senza tuttavia essere propriamente atomista. È caratteristico che la surriferita espressione, che cioè le " forme " siano invenzioni e illusioni del genere umano, quando per forma non s'intenda la legge, si presenti appunto in connessione con un passo dove egli precedentemente loda Democrito per avere stabilito la regola che si debba scomporre la natura nei suoi elementi invece di creare delle astrazioni. È qui di nuovo il rapporto tra qualità e quantità, innanzi a cui Bacone si arresta. Impigliato in presupposizioni platoniche e scolastiche egli non trasse tutte le conseguenze che si contenevano nella sua idea della continuità dei processi, per la quale le differenze qualitative si risolvono in quantitative; perciò egli non riconosce la soggettività delle qualità sensibili in modo così deciso come Galilei.

d) Teoria della Scienza, Teologia ed Etica.

Il metodo induttivo deve essere valido per tutte le scienze, per le scienze dello spirito (etica, politica, logica) come per le scienze della natura. Bacone rileva sovratutto energicamente l'unità della scienza malgrado la divisione di essa in discipline speciali. Il completo isolamento di ogni singola disciplina la condannerebbe alla sterilità. Alla domanda, dove si trovi il fondamento comune delle varie scienze, egli dà nelle sue due opere principali una risposta alquanto diversa. Nel *Novum Organum* egli chiama la scienza della natura la gran madre di tutte le scienze. Nello scritto sul progresso delle scienze *(De augmentis scientiarum)* quest'onore viene attribuito invece a quella scienza che contiene i principii comuni alle varie scienze. Bacone appella questa scienza dei principii comuni filosofia prima. Essa non è ancora stata svolta, contuttochè essa sarebbe di grande importanza, poichè un sistema di tali principii fondamentali comuni attesterebbe in favore dell'unità della natura. Come principii comuni Bacone cita (*Nov. Org.*, I, 80, 127; *De augm.*, III, 1): grandezze uguali aggiunte a grandezze disuguali dànno grandezze disuguali; due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di loro; la natura si rivela particolarmente nei minimi; tutto si trasforma, ma nulla si distrugge. Questi sono in parte principii di cui Bacone tranquillamente si serve nella sua teoria

del metodo. Egli non si esprime più minutamente sulla loro origine e sul loro fondamento, ma naturalmente è sua opinione che essi siano frutto dell'induzione. Con ciò sorge nel suo pensiero un circolo vizioso, servendosi egli da un lato di questi principii come di presupposizioni del metodo induttivo, da un altro lato considerandoli quali risultati dell'induzione, circolo questo che è inevitabile ad ogni forma di empirismo puro. E come noi vedemmo, Bacone vuole appunto che lo spirito sia una *tabula rasa* prima che incominci l'opera della conoscenza.

Egli parla della fondazione dei primi principii per via dell'induzione non nella sua dottrina della filosofia prima, ma in ben altra connessione, ossia là dove egli vuol tracciare i limiti tra la filosofia e la teologia. Bacone ammonisce energicamente di non confondere la filosofia colla teologia; ciò facendo si avrebbe una filosofia fantastica ed una teologia eretica. Le loro fonti sono affatto diverse. La filosofia ha per punto di partenza la percezione sensibile, la teologia si basa sull'ispirazione divina. Nella scienza lo spirito umano sta sotto l'influenza dei sensi, nella fede subisce l'influenza di un altro spirito; perciò la fede è più nobile della scienza. Quanto più un mistero divino è inverosimile ed incredibile tanto più grande è l'onore che si tributa a Dio col credervi e tanto più è grande la vittoria della fede. Una volta accettati i principii della religione, si possono ricavare da essi delle conseguenze logiche, precisamente come dai principii filosofici. La differenza importante sta in ciò, che nella filosofia i principii stessi vennero sottoposti, come tutte le altre proposizioni, ad un esame minuzioso per mezzo dell'induzione; nella religione i primi principii a cagione della loro autorità divina stanno fermi ed incrollabili, come accade p. es. nel giuoco degli scacchi le cui regole fondamentali sono indiscutibili. Bacone crede nonpertanto che abbisogni ancora una più precisa investigazione per ciò che riguarda l'applicazione della ragione nel campo religioso, come pure per ciò che riguarda la necessità dell'unità di opinione in materia religiosa.

Oltre alla teologia ecclesiastica, a cui particolarmente si riferiscono questi giudizi di Bacone, egli ritiene per possibile anche una teologia naturale, per quanto questa non possegga una grande estensione. Essa può soltanto confutare l'ateismo e dimostrare la necessità di assumere una causa prima. Quando si incomincia a trovare delle cause naturali *(causae secundae)* si è talmente so-

praffatti da esse che si crede di non aver più bisogno di assumere alcuna causa prima. Ma più tardi appunto la ferma ed intima connessione delle cause dimostra l'esistenza di una divinità. E qui deve notarsi ancora che, se anche la scienza naturale non abbisogna delle cause finali, le quali all'opposto per l'applicazione di motivi puramente umani alla natura condurrebbero alla rovina della scienza, l'uso delle cause finali non è perciò meno giustificato e si può benissimo conciliare con la continuità causale che è oggetto della scienza naturale. La causa finale è come una vergine consacrata; essa è sterile rispetto alla scienza, ma ha un valore religioso.

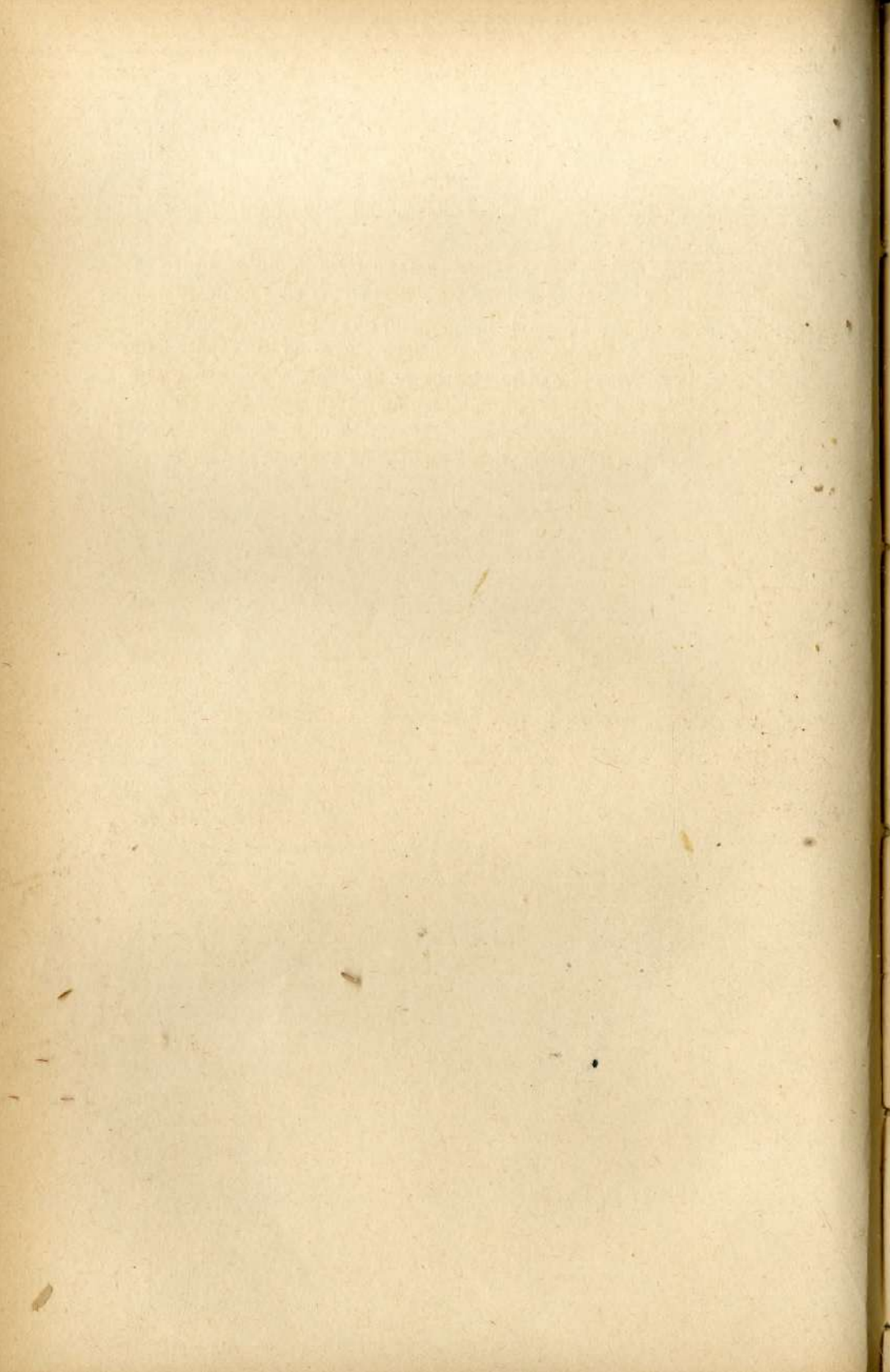
Nei suoi *Essays* Bacone ricerca il rapporto fra l'ateismo e la superstizione. Anche qui egli dice che una ricerca superficiale conduce all'ateismo, un sapere più profondo conduce a Dio. Egli trova le cause principali dell'ateismo nelle dispute religiose, nei costumi scandalosi degli ecclesiastici, nell'inclinazione allo scherno, nella coltura e nelle condizioni pacifiche e fortunate del suo tempo (poichè le disgrazie e le avversità rendono l'animo più sensibile alla religione). L'ateismo avvilisce l'uomo, poichè il suo essere spirituale abbisogna di un appoggio affinchè la sua parte corporea non lo abbassi troppo verso l'animalità, e poichè l'uomo per il rapporto con una natura superiore vien nobilitato, come vien nobilitato il cane per le sue relazioni coll'uomo. Tuttavia la superstizione è peggiore dell'ateismo. È preferibile non avere alcuna nozione di Dio che averne un'opinione indegna. La prima non è che incredulità, la seconda è una offesa. La superstizione conduce assai più che l'incredulità all'immoralità. Quella è pericolosa per lo Stato, poichè essa fonda nel popolo un potere che potrebbe sopraffare quello del governo. Allora i saggi sarebbero costretti a seguire gli stolti. La superstizione sorge specialmente in tempo di barbarie.

La duplicità che appare nella dottrina di Bacone sopra la fede e la scienza, e che reca la chiara impronta di un accomodamento, si riflette per conseguenza nella sua psicologia e nella sua etica. L'anima sensibile dell'uomo è materiale come quella dell'animale. Essa consiste di un soffio ardente e sottile *(aura ex natura flammea et aërea conflata)*, che partendo dal cervello scorre attraverso ai nervi ed è alimentata dal sangue. Bacone si avvicina qui a Telesio. Ma egli non si occupa di mostrare più precisamente come questo soffio sottile possa muovere il corpo denso e solido. Egli si accorda egualmente con Telesio nell'attribuire a tutte le cose una sensi-

bilità per le impressioni, che egli suole piuttosto chiamare percezione *(perceptio)* che non sensazione *(sensus)*. Ed anche qui egli vorrebbe si ricercasse più a fondo in che modo quella possa trasformarsi in questa, in che modo cioè la sensibilità generale per le impressioni diventi sensazione, ossia come la vita incosciente dell'anima possa trasformarsi in vita cosciente. Oltre all'anima sensibile e materiale, Bacone assume, come Telesio, un'anima spirituale infusa da Dio; ma su ciò soltanto la religione può istruirci, non la filosofia. Bacone non conosce l'osservazione psicologica speciale dei fenomeni dell'anima, la quale percorre la sua via indipendentemente dal materialismo e dallo spiritualismo. Qui egli è superato da Sanchez e da Campanella, per non parlare di Descartes. Soltanto incidentalmente accenna ad essa quando dice che noi possiamo conoscere la natura mediante una luce diretta, Dio mediante una luce che si rifrange attraverso il mondo come mezzo, e l'uomo, il quale è oggetto di sè stesso, mediante una luce riflessa *(radio reflexo)*.

Per ciò che concerne l'etica Bacone distingue fra la dottrina dei modelli e quella dei mezzi e delle vie per avvicinarsi a questi. Quest'ultima *(de cultura animi)* venne molto trascurata per il medesimo motivo che spiega in generale l'imperfezione delle scienze; si è preferito inebbriarsi delle rappresentazioni di ideali, piuttosto che ricercare penosamente il modo di realizzarli. Per ciò che riguarda il modello, questo nella sua forma più alta è ben più un prodotto della religione che non della filosofia, poichè esso ci è rivelato in modo sovrannaturale. La dottrina filosofica dei modelli venne già lodevolmente esposta dagli antichi filosofi. Bacone sente inoltre la mancanza di investigazioni sulle prime fonti dell'etica *(fontes ipsi rerum moralium)*. Egli insiste perciò sulla necessità di una dottrina dello sviluppo psicologico dell'etica e ne dà egli stesso i tratti fondamentali. In ogni cosa trovasi un duplice impulso: per via dell'uno la cosa cerca di affermarsi come un tutto; per via dell'altro essa cerca di operare come parte di un tutto più grande. Il primo ha per oggetto il bene individuale, l'ultimo il bene generale. Gli antichi avrebbero ingiustamente attribuito maggior importanza al bene individuale col ritenere la conoscenza, la contemplazione come ciò che v'ha di più alto; mentre la vita attiva dovrebbe essere posta più in alto della vita contemplativa. Non è nostro compito in questa vita di esercitare la parte di semplici

spettatori. Bacone non si diffonde maggiormente nella trattazione della scienza dello Stato. L'opera *(De augmentis sc.)*, della quale questa scienza doveva formare una parte, era dedicata a Giacomo I, e di fronte ad un tale maestro dell'arte del governare il meglio che si convenisse era il silenzio!

Noi troviamo qui in Bacone ancora il cortigiano. Fu la disgrazia della sua vita che egli avesse scelto questa carriera, come fu per Bruno una sventura l'essersi fatto monaco. Ciò nondimeno egli riuscì a svolgere un sistema di pensieri che sono un'esposizione geniale delle nuove vie che la ricerca accingevasi a calcare e che servirono segnatamente come salutare indirizzo a quella corrente filosofica la quale doveva così potentemente contribuire ad assegnare alla sua patria un posto eminente nella storia del pensiero moderno.

LIBRO TERZO

I grandi sistemi

Dopo l'età delle nuove idee e delle scoperte viene il tempo dei tentativi diretti ad ordinare ed a sistematizzare, a ricondurre la molteplicità delle idee e dei fatti ad un certo numero di concetti fondamentali semplici e stabili. Questi tentativi vennero avviati nella ferma fiducia di avere trovato il vero fondamento. L'analisi venne sostituita dalla costruzione. Questo ebbe per il pensiero l'importante effetto di portare alla luce con perfetta chiarezza ciò che era implicato nei nuovi punti di vista suscitati dal Rinascimento e dalla nuova scienza della natura. Questi vennero fissati con una sicurezza dogmatica che gli intelletti dell'età precedente non avevano conosciuto, perchè essi non si rendevano chiara ragione dei singoli principii e della loro portata. Allora si formulò in modo esplicito e cosciente ciò che prima appariva in modo più o meno vago ed oscuro. E dalle presupposizioni così formulate sorsero dei sistemi, ognuno dei quali aveva per sè stesso la pretesa di sostituire l'antico sistema scolastico, che ora soltanto ricevette l'ultimo colpo. E tuttavia era ancora una reminiscenza della scolastica il pretendere di portare la conoscenza alle sue conclusioni definitive, di acquietare il pensiero in un principio che non doveva più contenere nessun problema. Si voleva portare il nuovo edificio alla stessa altezza a cui era giunto l'edifizio demolito. La tendenza naturale, sempre più o meno viva nello spirito umano, a connettere in sistema tutte le rappresentazioni ritenute per valide si manifestò qui così vivamente e così energicamente, e nello stesso tempo in modo

così geniale, come in nessun altro periodo della storia della filosofia. Ciò si collega con la circostanza che allora si ponevano problemi che nè prima nè dopo d'allora mai non si presentarono con la stessa novità e recisione. La nuova concezione del mondo e la nuova scienza dovevano essere elaborate in un tutto unico col resto del contenuto spirituale, che conservava dinanzi alla coscienza il suo valore. Perciò il problema dell'essere doveva sorgere in prima linea. Bruno lo aveva trattato nel fondamento della sua nuova concezione del mondo. Ma ora si era aggiunta la nuova spiegazione meccanica della natura e con essa si presentava al pensiero il grande problema del rapporto fra il corporeo e lo spirituale. Le ipotesi più importanti che sono possibili circa questo rapporto vennero avanzate dai sistemi del secolo diciasettesimo con una chiarezza e con una energia che dànno a questi tentativi del pensiero un valore permanente. Ma a questo problema se ne intrecciano anche altri. Il problema del rapporto fra Dio e il mondo si pose anzi per qualche tempo in prima linea. A questo si concatena a sua volta il problema dell'unità o della molteplicità dell'essere. E finalmente un problema importante nasce altresì dal considerare se e fino a qual punto la spiegazione meccanica della natura rende possibile di attribuire al concetto di fine un significato reale.

Il problema della conoscenza ed il problema valutativo di fronte al problema dell'esistenza passano in seconda linea, quantunque essi esercitino un' influenza costante come forze propulsive e come motivazioni più o meno coscienti. In Descartes, il primo nella serie dei grandi sistematici, si mostra ancora, anche nell'esposizione, chiara la tendenza a trovare la via del pensiero costruttivo attraverso l'analisi. In Hobbes e Spinoza l'analisi è offuscata dalla costruzione. In Leibniz la tendenza analitica ricomincia ad emergere — ciò che prelude alla preponderante influenza che il problema conoscitivo ed il problema valutativo dovevano assumere nel decimottavo secolo.

Le condizioni storiche del secolo diciasettesimo offrono una certa analogia colla tendenza unificatrice e sistematrice che forma in questa età la corrente filosofica principale. Una tendenza fondamentale unica penetra ed informa i campi diversi della politica, della chiesa e del pensiero. È l'epoca della sovranità assoluta dello Stato. Questo si è ora liberato dalla tutela della chiesa e desidera l'assoggettamento incondizionato del singolo individuo e dei gruppi

minori. Il principio della sovranità viene anzi appunto svolto nella sua forma più rigida dai due pensatori in cui l'indirizzo costruttivo ha la più ampia esplicazione. L'individuo aspira ora alla sicurezza ed alla pace dopo le tempeste del Rinascimento e della Riforma. Molti si sentono attratti dalla contemplazione intellettuale e dal misticismo. Si manifesta una vera tendenza al quietismo. Nei sistemi filosofici queste inclinazioni trovarono la loro soddisfazione nell'elaborazione cogitativa delle nuove idee e delle nuove scoperte. Per questa via esse diedero origine a notevoli tentativi in cui ebbero la loro pietra di paragone le idee e gli indirizzi più importanti del pensiero.

1. — Renato Descartes.

a) Biografia e carattere.

Renato Descartes, il fondatore della filosofia moderna, nacque il 31 marzo dell'anno 1596 da una nobile famiglia della Touraine. Egli rivelò ben presto fin dalla sua fanciullezza malaticcia disposizioni non ordinarie e suo padre usava chiamarlo il filosofo a cagione delle sue continue questioni. Per ricevere un' educazione accurata entrò nel collegio dei Gesuiti a La Flèche, fondato poco tempo prima da Enrico IV. Più tardi ricordò sempre con riconoscenza i suoi maestri e fu per lui un gran dolore che i gesuiti sorgessero come avversarii contro la sua filosofia. Nel collegio di La Flèche egli studiò scienza naturale e filosofia secondo il sistema scolastico, ma si dedicò più specialmente alla matematica e sembra essersi occupato molto presto delle idee che lo condussero alla creazione della geometria analitica, all'applicazione dell'algebra alla geometria. Egli stesso descrisse lo sviluppo operatosi in lui durante la sua giovinezza nel suo celeberrimo *Discours de la méthode*, che è anche la storia delle origini della sua filosofia. Nel lasciare la scuola egli sentiva insoddisfatta la sua brama di sapere, malgrado il molto che ivi aveva imparato. Egli conosceva molti fatti; aveva accolto in sè molte belle idee; sopratutto egli nutriva una vera ammirazione per il metodo stringente della matematica. Ma quei fatti e quei pensieri gli apparivano come frammenti staccati senza alcuna connessione, e la matematica apparivagli soltanto come un inutile giuoco della mente. Egli lasciò ora gli studî per

gettarsi nel vortice della vita parigina. Tuttavia non potè rinnegare interamente il suo interesse teoretico; tra le sue carte si trova una trattazione sull'arte della scherma, che appartiene a questo tempo. Quella vita insulsa e vuota gli venne ben presto a noia ed egli si sottrasse improvvisamente ai suoi amici ritirandosi in una parte solitaria della città per dedicarsi nel silenzio allo studio. Il suo motto fu: " Fortunato colui che vive nascosto! „ *(Bene vixit, qui bene latuit!)*. Dopo due anni i suoi amici lo ritrovarono e lo strapparono alla sua solitudine. Egli decise allora di studiare il " gran libro del mondo „. Forse la vita pratica che mette tutte le idee alla prova avrebbe potuto insegnargli verità che rimanevano nascoste anche alle più dotte speculazioni. Oltre a ciò egli desiderava provare sè stesso nelle vicissitudini della vita. Prese servizio come volontario ed a proprie spese sotto Maurizio di Orange, pur continuando a dedicare allo studio, specialmente alla matematica, le ore più tranquille. Dall'Olanda passò in Germania, dove era prossima a scoppiare la guerra dei trent'anni. Quivi si unì all'esercito che l'elettore di Baviera radunava contro i Boemi insorti. Mentr'egli era accampato a Neuburg sul Danubio nei quartieri d'inverno (1619-1620) ebbe luogo in lui una specie di rivelazione scientifica decisiva, allorchè egli trovò il metodo generale che più tardi doveva guidarlo nei suoi studî sia filosofici che matematici. In una nota lasciata da lui, riferentesi a questo tempo, egli ha segnato la data del giorno in cui sorse in lui l'idea decisiva: — " il 10 novembre 1619 quando io pieno d'entusiasmo trovai il fondamento di una scienza meravigliosa! „ (1). Si rinchiuse allora nella sua camera e si abbandonò ad un corso di pensieri che lo condusse alla sua scienza generale del metodo. Gli venne in mente che allo stesso modo che l'opera comune di molti uomini è meno perfetta di quella condotta da un solo individuo, così non può essere perfetta la nostra scienza la quale deriva da molti maestri, ognuno dei quali infonde in noi le sue proprie opinioni, dall'influenza dei diversi impulsi e dai giudizî disparati e contrastanti che noi udiamo dai dotti e dalle persone pratiche. Quindi per rimediare a questa imperfezione noi dovremmo ricominciare da capo, fare astrazione della tradizione ed elevare lentamente il nostro edificio su d'un fondamento unico. Il giusto metodo consiste nell'assumere soltanto ciò che viene pensato in modo chiaro e distinto, nello scomporre ogni difficoltà nelle sue singole parti e nel partire dalle cose più sem-

plici e più facilmente intelligibili per penetrare gradatamente fino ai problemi più complessi. Questo era il metodo analitico, come nelle sue linee generali si presentò allo sguardo della sua mente. Nel campo matematico questo metodo lo condusse all'idea di una scienza che doveva essere più generale delle singole scienze matematiche, poichè essa avrebbe dovuto trattare dei rapporti e delle proporzioni in generale, senza preoccuparsi se questi avessero luogo tra numeri, figure od altre cose. Questa era una scienza generale delle grandezze o delle funzioni, della quale era una speciale applicazione la geometria analitica. — Descartes lavorò con tanto fervore a queste idee che cadde in una soverchia eccitazione d'animo. Ebbe un sogno strano e il giorno seguente fece voto alla Madre di Dio di fare un pellegrinaggio a Loreto per ottenere che essa favorisse il compimento dei suoi pensieri. (Egli non adempiè tuttavia questo voto se non quando se gliene offrì comoda opportunità). Il voto di un pellegrinaggio è una ben strana introduzione alla nuova filosofia; esso fa riscontro alla voce in cui Herbert di Cherbury intese alcuni anni più tardi la sanzione della sua " religione naturale "! — Tuttavia, secondo la sua opinione era ancora troppo presto per procedere all'elaborazione della sua filosofia. Dopo aver preso parte alla conquista di Praga e ad una spedizione in Ungheria, ritornò in Francia, dove attese all'amministrazione di alcuni beni che erangli pervenuti in eredità. La sua famiglia desiderava vederlo accasato ed occupato in qualche impiego; ma egli non sentivasi inclinato a ciò. Abbracciò la risoluzione di dedicare la sua vita alla scienza e per attendervi in tutta tranquillità si recò in Olanda (1629). Dianzi aveva già avuto ripetute volte opportunità di svolgere nei circoli letterarii di Parigi le sue idee filosofiche, specialmente sul metodo. Due dissertazioni incompiute, le quali apparvero lungo tempo dopo la sua morte: " Regole per la direzione dello spirito " e " La ricerca della verità per mezzo della luce naturale ", sono certamente di questo tempo. Esse contengono un' esposizione importante del metodo analitico. Durante il primo tempo del suo soggiorno in Olanda egli si occupò (come si può vedere dal *Discours de la méthode*, parte 3ª e 4ª) di speculazioni che più tardi espose diffusamente nelle *Meditationes*. Qui egli fondò la sua teologia e la sua psicologia e trovò una via che attraverso al dubbio lo condusse al punto di partenza di ogni sistemazione filosofica.

Descartes prese dimora in Olanda certamente non solo per amore di quiete e per godere di un clima più fresco sotto cui, come egli diceva, potevasi meglio filosofare. Una ragione che cooperò a questa sua risoluzione fu la grande libertà che egli ripromettevasi di trovare ivi per i suoi studii. Il movimento reazionario che aveva acceso il rogo per Bruno e che aveva assoggettato Galilei alla tortura morale, erasi propagato in Francia. Allorchè nell'anno 1624 a Parigi alcuni giovani studiosi vollero difendere in una pubblica disputa la dottrina atomistica contro la fisica aristotelica, la facoltà teologica dichiarò eretica la dottrina che insegna ogni cosa essere composta di atomi, perchè essa contrasta alla dottrina cattolica della eucaristia. La disputa venne proibita all'ultimo momento allorchè eransi già radunate circa mille persone per assistervi. Gli autori vennero arrestati ed espulsi dalla città. Ed il 6 settembre dell'anno 1624 il parlamento proibì — sotto pena di morte — di stabilire principî che contrastassero alle antiche e provate autorità, e di combinare dispute che non avessero l'approvazione della facoltà teologica! — Tutto ciò doveva invero rendere l'aria di Parigi poco confacente per un filosofo. In Olanda egli poteva invece ripromettersi un' atmosfera più libera. Nel nuovo soggiorno Descartes si occupò, oltre che delle menzionate speculazioni puramente filosofiche, anche di scienze naturali ed elaborò uno scritto che doveva intitolarsi " il mondo „ *(Le Monde)*, nel quale egli intendeva esporre come il mondo si sia sviluppato e formato conformemente a leggi puramente meccaniche. Egli pensava che Dio abbia creato la materia nello stato di caos, ordinandola quindi secondo le medesime leggi che egli segue ancora oggidì nella conservazione del mondo. In questo modo Descartes conciliava la fede nel dogma della creazione coll'idea di uno sviluppo secondo leggi naturali ancora oggi osservabili; per l'applicazione delle quali alle origini del nostro sistema cosmico egli si fa precursore di Kant e di Laplace. Ma giunse la notizia che Galilei era stato condannato e che il collegio inquisitoriale aveva condannato le teorie copernicane che Descartes aveva presupposto nelle sue ipotesi, — e l'opera venne messa da parte. Egli non vuol insegnare nulla, scrive egli stesso ad un amico, il padre Mersenne, che contrasti alla fede della Chiesa, oltre a ciò è suo motto che vive bene chi vive nascosto *(bene vixit, qui bene latuit)*; sopratutto poi egli vuol possedere la pace ed evitare ogni timore ed ogni noia; perciò nelle

circostanze presenti è suo proposito limitarsi a studiare per sè solo. — La bella sentenza di Descartes ebbe così un'applicazione non bella; e non a torto si è veduto in questo fatto una macchia del suo carattere. Dalle sue lettere appare chiaro che egli era pienamente d'accordo coi risultati di Galilei. Ed anche quando si avessero tutte le ragioni di ritenere Descartes per un sincero cattolico, non può essere posto in dubbio che il timore e forse più ancora il bisogno di quiete furono i motivi dominanti del suo riserbo. Più tardi egli espose (nei *Principia Philosophiae*) la sua teoria delle origini del mondo — a dir vero in forma molto mascherata. Egli voleva gettare, come dice il suo primo biografo, della polvere negli occhi all'inquisizione.

Finora Descartes non aveva ancora dato nulla alla stampa. Tuttavia le sue idee sulla filosofia e sulla scienza naturale erano note in una cerchia abbastanza vasta, sia a Parigi, sia in Olanda. Come giustamente si disse, la filosofia cartesiana venne insegnata prima ancora di venire studiata sui libri. Parecchi suoi discepoli l'esposero nelle università olandesi, dove occasionò violente lotte che furono cagione di grandi noie anche pel suo fondatore. Non fu che nell'anno 1637 che egli, per le stringenti sollecitazioni dei suoi amici, pubblicò quattro dissertazioni (*Essays philosophiques*, Leida, 1637), le quali dovevano dare esempî caratteristici della sua ricerca e dei risultati di essa. Nella prima di queste dissertazioni *(Discours de la méthode)*, l'unica che abbia un valore filosofico diretto, egli diede la storia delle sue idee ed i tratti fondamentali di una nuova teoria della conoscenza e di una nuova metafisica. Nella seconda e nella terza *(Dioptrique*, *Météores)* diede esempi di una spiegazione rigorosamente meccanica della natura, e nella quarta (geometria) fondò la geometria analitica. — Alcuni anni più tardi egli diede la completa esposizione della sua filosofia nelle *Meditationes* (1640) e nei *Principia Philosophiae* (1644). Egli aveva consegnato copia delle sue *Meditazioni* a parecchi studiosi di quel tempo, come, per esempio, ad Antonio Arnauld, il celebre giansenista, Gassendi, Hobbes, e le loro obbiezioni vennero stampate colle risposte di Descartes come un'aggiunta dell'opera, ciò che conferisce a questa un carattere dialogico interessante. La discussione con Gassendi venne continuata per lungo tempo ed assunse un tono alquanto aspro. Mentre l'opposizione di Gassendi e di Hobbes fu sempre puramente filosofica e perciò molto istruttiva, di ben altra

natura fu l'opposizione che la nuova filosofia incontrò per opera dei gesuiti e del protestantesimo ortodosso. In Utrecht, Groningen e Leida vennero sostenute aspre lotte, poichè i teologi si mantenevano fermi alla filosofia scolastica come ad un baluardo della fede. Per ultimo venne emanato un decreto contro le nuove opinioni. " Gli Olandesi, dice Descartes in una lettera, stimano la barba, la voce e l'aspetto dei teologi assai più che la loro onestà „. Egli riteneva i teologi protestanti per peggiori di quelli cattolici. Egli era caduto tra due fuochi. I teologi protestanti lo accusavano di essere uno scettico, un ateo, di dissolvere le università, la Chiesa e lo Stato e inoltre mettevano in sospetto la sua filosofia come papistica, ed i teologi cattolici non lo accusavano solamente di opinioni eretiche, come, per esempio, di credere al moto della terra (ciò che del resto egli aveva tentato di nascondere), ma anche di inclinare al protestantesimo e di partecipare al culto protestante.

L'ultima opera di Descartes che sia apparsa durante la vita di lui, fu la dissertazione interessante sui moti dell'animo (*Les passions de l'âme*, 1649). L'origine di essa si deve alla principessa Elisabetta, figlia di Federico V, elettore palatino, l'infelice re di Boemia, con la quale egli mantenne un attivo carteggio. Nelle lettere a questa indirizzate egli svolse le sue idee etiche. Fu anche in relazione epistolare con un' altra colta principessa, la regina Cristina di Svezia. Dietro invito della regina stessa egli recossi a Stoccolma per iniziarla personalmente alla sua filosofia. Questo soggiorno " nel paese degli orsi, del ghiaccio e delle roccie „ (come si esprime in una sua lettera), come pure la vita di corte, non si confacevano alla sua salute. Un anno dopo il suo arrivo lo colse una malattia che lo trasse a morte (1650).

Nella vita di Descartes risaltano chiaramente i tratti principali del suo carattere. L'amore per lo studio e per la meditazione, a cui egli conservossi fedele per tutta la vita e che in alcuni istanti, quando nuove idee illuminavano la sua mente, prendeva il carattere di una vera passione entusiastica, fu il tratto più importante e più bello della sua natura. Una posizione favorevole ed indipendente gli rese possibile di attuare il piano di vita propostosi fin da principio, il quale essenzialmente mirava a conservare per amore dello studio la pace e la calma dell'animo. Egli non mancò di coraggio, e ne diede prova nei suoi viaggi; ma verso le autorità si mostrò pieno di timidezza e di riserbo. Il suo tratto più

spiacevole fu la sua incapacità a riconoscere il merito degli altri. Egli aveva un'alta idea della novità del suo punto di vista e contestava recisamente di aver imparato qualche cosa dai suoi predecessori, affermando che le opinioni stesse da lui con essi condivise erano fondate da lui in tutt'altro modo. Egli nomina Platone, Aristotele, Epicuro, e fra i moderni, per esempio, Telesio, Campanella, Bruno, come autori a lui noti, ma nega di aver appreso qualche cosa da essi, malgrado ogni concordanza, essendo i suoi principii ben altri. Soltanto da Keplero egli riconosce di aver imparato qualche cosa; ed infatti la sua concezione meccanica della natura, la sua affermazione dell'importanza del concetto di quantità e la sua scoperta parziale della legge di gravità esercitarono una considerevole influenza sulla filosofia naturale di Descartes. Ma anche questo tratto si collega col suo completo assorbimento nel mondo dei proprii pensieri. Come pensatore è caratterizzato specialmente dalla finezza delle distinzioni e dalla chiarezza con cui il suo pensiero risale ai punti di vista fondamentali e semplici. Per questo egli fece opera d'un valore durevole, ponendo definitivamente fine all'arbitrio ed al capriccio per riguardo al metodo. Se nel corso del pensiero cade in errori, è facile sempre vedere la radice dell'errore. Dove egli si mostra più felice è nelle analisi che si elevano verso i principii, sebbene il suo scopo precipuo fosse di dare una costruzione che doveva abbracciare tutto il sistema del nostro sapere. A ragione del suo passaggio troppo precipitato dall'analisi alla costruzione egli è un dogmatico; tuttavia ebbe assai più di quanto si creda la coscienza del carattere ipotetico delle sue idee. Quantunque la conoscenza fosse in lui sviluppata nel modo più vigoroso, il suo epistolario ci attesta tuttavia di un sentimento vivo e delicato.

b) Metodo e presupposizioni della conoscenza.

Poichè noi in ogni conoscenza, qualunque possa esserne l'oggetto, facciamo uso dell'intelletto, Descartes è d'opinione che sia di qualche importanza il fare su di questo delle ricerche precise. — L'intelletto agisce dappertutto allo stesso modo; perciò la scienza di esso diviene la scienza universale, ed il vero metodo non può essere che uno solo. Questo consiste essenzialmente nel partire da ciò che

è più semplice e chiaro e di qui tentare di comprendere il complesso e l'oscuro. Anzitutto si deve radunare per mezzo dell'esperienza (induzione o enumerazione) tutto quanto è necessario al dilucidamento delle questioni da trattarsi. Questa materia viene di poi così ordinata che i rapporti più semplici ed immediatamente evidenti formino la base. Il trovare un principio immediatamente evidente è la prima condizione del pensiero. Ogni passaggio del pensiero avviene per mezzo dell'intuizione immediata. Per questa io apprendo che un triangolo è circoscritto da tre linee, che una palla ha una sola superficie, che, se io penso, io debbo esistere. Mediante quest'intuizione immediata vengono compresi i primi principii. Vi sono delle proposizioni così semplici che noi non possiamo pensarle senza ritenerle per vere. Tali proposizioni sono: una sola e stessa cosa non può essere e non essere ad un tempo; un nulla non può essere la causa di un qualche cosa; l'effetto non può contenere più di ciò che è contenuto nella causa. Non è tuttavia opinione di Descartes che tali proposizioni ci siano *date* immediatamente. Egli rileva in modo esplicito che l'intuizione riposa sull'osservazione dei casi particolari; ma nel singolo caso può essere contenuta una verità generale e questa viene da noi immediatamente riconosciuta come per sè evidente *(semplici mentis intuitu)*, anche se non viene ancora formulata come proposizione generale. Sulla grande questione del come possano venir derivati principii generali da singoli casi, così che l'intuizione possa venir posta a fondamento del sapere, Descartes non si diffonde maggiormente. Egli si limita a consigliare una maggior circospezione nello stabilire i principii (3).

Dalle proposizioni intelligibili per sè stesse noi, mediante la *deduzione*, deriviamo delle conseguenze ulteriori. Questa consiste in una serie di intuizioni, in quanto, progredendo il pensiero per una specie di moto continuo da membro a membro, si giunge in questo modo a collegare mediatamente termini il cui collegamento non era immediatamente evidente. Se si urta in qualche cosa di incomprensibile bisogna arrestarsi, perchè sarebbe inutile l'andare oltre. Allora o si manca di esperienze sufficienti, o si sta di fronte a questioni a cui lo spirito umano per la sua natura non può rispondere. Se si riesce a proseguire la deduzione, si è ricondotto l'ignoto al noto, e la validità delle prime semplici verità viene estesa ad un campo più vasto. Le conoscenze a noi accessibili sono reciprocamente collegate in

un nesso così mirabile, che si possono far derivare l'una dall'altra per via di deduzione e noi per giungere ad esse non abbiamo che da progredire gradatamente partendo dalle più semplici. — Dal modo con cui la deduzione è condizionata dall'intuizione dei rapporti semplicissimi dell'esperienza, come pure dal costante ardore con cui Descartes raccolse esperienze e ordinò esperimenti, può vedersi come egli non sia un avversario del metodo empirico. Ma egli afferma che la conoscenza scientifica può solamente acquistarsi per mezzo del pensiero rigoroso, e che l'esperienza ha la sua vera importanza in ciò che è il punto di partenza di questo pensiero. Per contro egli non apprezza la necessità di verificare i risultati della deduzione. La scienza sorge per lui per mezzo di argomentazioni dai dati empirici e consiste di ipotesi logicamente dedotte.

Ora fin dove debbo io retrocedere per trovare il dato più semplice? Dove posso trovare il fondamento incrollabile della mia conoscenza? Descartes risponde a queste domande nel *Discours de la méthode* (cap. 4°) e più diffusamente nelle *Meditazioni*. Noi possiamo mettere in dubbio qualsivoglia contenuto, qualsivoglia oggetto della conoscenza. Tutte le opinioni e tutte le percezioni possono essere fondate sopra illusioni dei sensi. Immaginiamo che ci abbia creati un essere cattivo, il quale ci mantenga perpetuamente nell'errore! Anche allora vi sarebbe tuttavia una cosa di cui noi non potremmo dubitare: il nostro stesso pensiero, la nostra stessa coscienza. Ogni dubbio, ogni errore è già per sè stesso un pensiero, un'attività della coscienza. Per quante cose false ed inesistenti io possa immaginarmi, la facoltà dell'immaginazione *(vis imaginandi)* attesta pur sempre la sua realtà. In quanto io penso (ossia: in quanto ho una coscienza), io sono: *Je pense, donc je suis (cogito, ergo sum).* Come già venne notato, è questa un'intuizione immediata a cui non si può dare un ulteriore fondamento, nello stesso modo che non si può definire che cosa siano il pensiero o l'esistenza. Questa intuizione possiede una chiarezza ed una evidenza immediata che sono il modello ed il criterio di ogni altra cognizione. — Descartes ripudia l'interpretazione di coloro che considerano quella proposizione come una conclusione; ma è innegabile che fu egli stesso ad occasionare questa falsa interpretazione col dire *donc (ergo).*

Questa intuizione semplicissima, superiore ad ogni dubbio, non è ancora tuttavia una conoscenza. Come possiamo noi progredire

oltre? Come possiamo noi fondare la validità obbiettiva della nostra conoscenza, e la realtà di ciò che noi ci rappresentiamo e pensiamo? — Per rispondere a queste domande Descartes si serve del principio di causalità o meglio del principio che l'effetto e la causa debbano corrispondersi reciprocamente. Come vedemmo, questa proposizione appartiene, secondo Descartes, al numero di quelle che possono scoprirsi per mezzo dell'intuizione. Il lume naturale ci insegna che l'effetto non può contenere più di ciò che è contenuto nella causa. Da ciò segue che nulla può sorgere dal nulla e che il perfetto non può sorgere dall'imperfetto. Se noi applichiamo questo principio alle nostre rappresentazioni è chiaro che alcune di esse si spiegano coll'attribuire l'origine a cause esterne, altre col ritenerle prodotte da noi stessi. Ma nessuna di queste spiegazioni è sufficiente per renderci comprensibile la rappresentazione di Dio come essere infinito, come compendio di tutte le perfezioni e di tutta la realtà. Io non posso aver prodotto una tale rappresentazione, poichè io stesso non sono che un essere finito (e di ciò mi convincono il mio dubbio e le mie aspirazioni). Essa non può essere sorta dalla combinazione di singole perfezioni percepite, poichè allora essa non conterrebbe l'unità e l'indissolubilità che sono i distintivi dell'idea di Dio. Oltre a ciò ogni causa esterna è una causa finita. Non rimane dunque se non che Dio stesso sia l'autore di quella rappresentazione. Essa è innata in noi in questo senso che non sì tosto il nostro intelletto si risveglia, esso può per virtù propria intuirne la verità. — Col nome di rappresentazione innata (idea innata) Descartes non intende dunque un' idea *data* fin dal principio, ma un' idea che noi saremmo capaci di sviluppare. L'idea di Dio, egli dice, è in noi innata nel medesimo senso che lo è in me l'idea di me stesso. " Le idee innate emanano dal nostro stesso intelletto „ (4). — Ma la parola " innato „ fu fatale; essa fu causa di molti errori.

Se in questo modo (notisi bene: in forza dell'assioma di causalità) è assicurata la realtà dell'idea di Dio, noi abbiamo, secondo Descartes, conquistato un saldo fondamento della realtà della nostra conoscenza. Tutto quanto io conosco appartiene alla realtà infinita espressa da quell'idea, è una delle perfezioni contenute nel concetto di Dio ed è quindi per me una realtà sicura. Soltanto un essere finito può errare; la possibilità dell'errore non esiste nell'essere infinito, alla cui perfezione io partecipo per via delle mie

idee chiare e distinte. Descartes esprime ciò popolarmente col dire che Dio, causa ultima di tutte le nostre sensazioni e rappresentazioni, non può ingannare, poichè esso è un essere perfetto. Ma se si osserva più davvicino, egli tocca qui ad un nesso assai più intimo fra l'idea di Dio e la realtà della nostra conoscenza. Poichè io posso scorgere la mia imperfezione soltanto mediante un'idea più o meno chiara della perfezione, e poichè l'idea di Dio è la rappresentazione della perfezione più alta che in sè tutto comprende, quest'idea costituisce l'ideale secondo cui io posso misurare e correggere la mia conoscenza imperfetta (5). Quando Descartes introduce il concetto di Dio nella teoria della conoscenza, egli non ha propriamente innanzi ai suoi occhi Dio considerato nel senso religioso; l'idea di Dio è per lui la stessa cosa che l'idea della connessione universale e continua dell'esistenza, nella quale connessione deve poter trovare luogo tutto quanto deve possedere una realtà. Così egli dice nella 6ª meditazione: " Per natura in generale *(natura generaliter spectata)* io non intendo altro che o Dio stesso, ovvero anche l'ordinato complesso *(coordinatio)* di tutte le cose create stabilito da Dio „. Ciò che io debbo riconoscere per vero deve poter trovare il suo posto in questo complesso il quale può quindi chiamarsi natura come può chiamarsi Dio. Ogni singola cosa riceve per me la sua realtà dalla sua connessione con tutto il resto. Il criterio che distingue il sogno dalla veglia sta in ciò che io posso collegare senza alcuna interruzione nell'insieme le esperienze della veglia con tutte le mie esperienze e le mie ricordanze *(perceptionem earum absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto)*. — Questo è il senso profondo che giace nella teoria cartesiana del fondamento teologico della validità della conoscenza. Per quanto interessante essa sia, egli avrebbe tuttavia potuto evitare ogni ricorso alla teologia, poichè già il principio di causalità, che a sua volta vien presupposto dalla realtà dell'idea di Dio, basta a fondare il passaggio dal soggetto conoscente alla realtà esteriore. Il principio di causalità e gli altri primi principii formano in Descartes (nelle *Responsiones secundae*) una esplicita eccezione di fronte al resto della conoscenza, che può essere fondato solo per mezzo dell'idea di Dio. Ora una più precisa analisi del principio di causa mostrerebbe che appunto questo principio ci conduce al concetto di una connessione nella quale i singoli fenomeni trovano il loro posto determinato. Ma il tempo per una più

precisa indagine del rapporto e del principio di causa non doveva venire che un secolo dopo Descartes.

c) **Speculazione teologica.**

Descartes incomincia coll'analisi e colla critica, ma ben presto passa alla speculazione teologica e spiritualistica. Nel suo *Je pense, donc je suis,* egli trova il punto di partenza per ambedue le speculazioni. Tratteniamoci per ora intorno alle sue idee teologiche, le quali sono per noi di un certo interesse, come quelle che ci offrono uno svolgimento più rigoroso ed una fondazione logica del contenuto della “ religione naturale „.

Descartes contesta che l'esistenza di Dio debba venir provata per mezzo del mondo che ci è dato dall'esperienza. La serie delle cause può andare all'infinito e noi non dobbiamo scambiare l'impotenza del nostro intelletto a seguire una tale serie infinita con la necessità di assumere una causa prima. Oltre a ciò si presuppone che il concetto di Dio sia già noto in antecedenza, se si vuol giustificare perchè una tale causa prima vien chiamata Dio. La prova di Descartes è più diretta. Essa consiste, come vedemmo, nell'impossibilità che l'idea di un essere infinito venga formata da un essere finito. Quest'idea è anzi presupposta nell'idea di me stesso come essere finito e limitato; poichè il finito presuppone una limitazione dell'infinito; l'infinito è la natura positiva per la cui limitazione sorge il finito. Il concetto di Dio viene ora formato coll'allontanamento della limitazione (dunque colla negazione di una negazione trovata in precedenza). Per quest' ultima determinazione Descartes si avvicina in modo significativo alla concezione che il concetto di Dio venga formato come noi formiamo tutti i nostri ideali: per l'allontanamento e l'abolizione dei limiti (oltre che per la combinazione di tratti di varia origine). Gassendi oppone a Descartes che noi formiamo effettivamente le rappresentazioni ideali per mezzo dell'ampliamento e della combinazione; ma questi risponde che appunto questa facoltà di ampliare la rappresentazione della perfezione relativa dataci dall'esperienza presuppone che noi abbiamo la nostra origine in Dio. Descartes invece di studiare con Gassendi la psicologia delle formazioni ideali (questione che ancora oggidì è pochissimo trattata) sta pago all'idea già fatta e finita di Dio: poichè questa riflette un essere infinito, non può

essere prodotta da un essere finito. Questa conclusione potrebbe solamente essere giusta quando anche l'idea dovesse essere infinita e non soltanto l'oggetto di essa.

Descartes ha tuttavia ancora una prova, quella ontologica. Mentre egli più sopra dall'idea di Dio risale alla causa di quest'idea, qui egli cerca di dimostrare che quando noi pensiamo in modo chiaro e distinto il concetto di un essere infinito e perfettissimo, noi dobbiamo anche assumere l'esistenza di un tale essere: poichè noi privandolo dell'esistenza lo priveremmo di una perfezione e con ciò ci metteremmo in contraddizione con noi stessi. Contro questo ragionamento (che si trova nella 5ª meditazione) Gassendi già obbiettò che l'esistenza è invero la condizione per cui alcunchè possa possedere la perfezione o l'imperfezione, ma non è per sè stessa una perfezione. Descartes rimase fermo nell'idea che noi attribuiamo alle cose l'esistenza nello stesso modo che attribuiamo ad esse le loro proprietà.

Descartes avverte chiaramente che il concetto di Dio, del quale egli crede avere dimostrata la validità per mezzo delle due prove addotte, non è quello popolare. La maggior parte degli uomini considerano Dio come l'essere sommo ed infinito, come l'autore unico di tutte le cose, ma colla parola Dio essi immaginano un essere finito che possa essere venerato dagli uomini. Non può quindi far meraviglia che vi siano uomini i quali negarono l'esistenza di un tale Iddio. Descartes svolge il suo concetto superiore di Dio col definirlo come la sostanza assoluta. Il dire che Dio è una sostanza vuol dire che egli è un essere che può esistere per sè stesso e che per esistere non ha bisogno di alcuna altra cosa. Descartes, a dir vero, applica il concetto " sostanza „ anche agli esseri finiti (per esempio all'anima ed al corpo, come noi in seguito considereremo meglio); ma egli dichiara che questo non può venir applicato con uno stesso significato *(univoce)* all'essere infinito e agli esseri finiti. Poichè questi ultimi tutti derivano dall'essere infinito, perciò non è che impropriamente che essi vengono chiamate sostanze. Specialmente nelle sue lettere egli svolge il concetto di sostanza nel suo senso rigoroso. " Non si può „, egli scrive, " dimostrare l'esistenza di Dio senza considerarlo come l'essere perfettissimo; ma egli non potrebbe essere tale quando nel mondo accadesse qualche cosa che non procedesse da lui. Già la filosofia naturale insegna che nello spirito umano non può sorgere

il minimo pensiero senza che Iddio lo voglia e senza che lo abbia voluto da tutta l'eternità „. Questa è anche una delle ragioni per cui Descartes rigetta la teoria atomistica: un atomo sarebbe qualche cosa che esisterebbe per se stesso; ma un essere solo, l'essere sommo, può essere indipendente da tutti gli altri esseri! — Nei suoi scritti Descartes si esprime in modo più indeterminato col-l'introdurre accanto alla rigorosa definizione del concetto di sostanza una definizione più ampia e meno scientifica. Secondo il meno preciso linguaggio volgare il termine sostanza significa lo stesso come cosa od essere. È sostanza ciò che possiede certe proprietà. Da queste noi concludiamo all'esistenza di una sostanza. In questo senso (come ricettacolo delle proprietà) un essere finito può benissimo essere sostanza. — È evidente che se non si distinguono nettamente i due significati della parola ne sorge facilmente dell'oscurità. Ma Descartes concepisce l'anima ed il corpo come sostanze anche nel senso di esseri assolutamente indipendenti. E come ora applica il rigido concetto di sostanza agli esseri finiti, così egli applica altresì il concetto volgare di sostanza all'essere infinito, comprendendo in questo concetto ogni realtà ed ogni perfezione possibile, quindi ogni proprietà. Un colpo profondo alla dottrina cartesiana furono quindi le obbiezioni di Hobbes e di Gassendi, i quali gli opposero che noi non abbiamo alcun concetto positivo della sostanza considerata come ciò che possiede proprietà, poichè noi conosciamo solamente delle proprietà (accidenti, attributi, o, come ora si direbbe, parvenze). Descartes concesse che noi possiamo apprendere direttamente la sostanza, bensì soltanto argomentare ad essa dalle proprietà; ma affermò che noi possiamo pensarla, per quanto non possiamo formarci alcuna immagine di essa. Anche qui si nasconde un problema che acquistò grande importanza nella filosofia posteriore.

Descartes stabilisce l'esistenza di Dio mediante il principio di causalità. Potrebbe sembrare che questo principio conduca al di là del concettto di Dio: poichè non deve anche Dio avere una causa? Descartes cerca di sfuggire a questa difficoltà col distinguere fra ciò che ha la sua causa fuori di sè, e ciò che ha la sua causa in se stesso *(causa sui)*. Dio deve essere in rapporto a se stesso ciò che è la causa in rapporto all'effetto, quindi è causa di se stesso *(causa sui)*. Come essere infinito Dio ha in sè una forza inesauribile, così che egli per esistere non ha bisogno di

nessuna altra cosa che di sè stesso. In questa guisa i concetti di sostanza e di causa di se stesso si intrecciano strettamente. Antoine Arnauld, il grande teologo giansenista che più tardi divenne un ardente cartesiano, obbiettò che il concetto " causa di se stesso " si contraddice e che in ogni caso non può venir applicato a Dio. Poichè, egli dice, nessuno può dare ciò che non ha, e se alcuno potesse creare se medesimo, egli dovrebbe già prima esistere. E se Dio fosse causa, dovrebbe anche essere effetto, ora la causa precede nel tempo l'effetto; ma in Dio non si dà distinzione fra passato e futuro e fra possibilità e realtà. Descartes risponde che noi, dal momento che dimostriamo l'esistenza di Dio mediante il principio di causalità, dobbiamo applicare questo principio a Dio stesso, ciò che soltanto è possibile se noi concepiamo Dio come causa di se stesso. Tuttavia aggiunge che per l'imperfezione della conoscenza umana, l'espressione " causa " può venir usata per rispetto a Dio soltanto in modo analogico, e che, senza dubbio, si deve chiamare Dio causa, ma non effetto di se stesso, poichè altrimenti vi sarebbe in Dio qualche cosa di un grado inferiore a qualche cos'altro. Inoltre il rapporto di tempo non ha validità alcuna per Dio, poichè esso non è che un prodotto della concezione umana, un *modus cogitandi*. — Nell'applicazione teologica del concetto di causalità non sembra quindi rimanervi molto di incontestato. La filosofia religiosa cartesiana doveva far nascere il bisogno di investigare la legittimità ed il significato dei nostri concetti fondamentali relativamente alle loro applicazioni teologiche.

Il principio che il rapporto di tempo non abbia alcun valore per Dio è specialmente da prendersi in considerazione quando Descartes insegna che le verità eterne (come, per esempio: una cosa non può nello stesso tempo essere e non essere, la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti) dipendono dal volere divino in modo assoluto. In Dio la ragione e la volontà non sono disgiunte. Dio non ha dapprima scorto le verità per poi stabilirle. La sua volontà è eterna ed immutabile come il suo essere. Anche qui si mostra la grande differenza fra il concetto di Dio di Descartes e quello volgare. Non vi è propriamente alcuna espressione psicologica che possa venir applicata a Dio. Tuttavia Descartes non trasse ancora questa conseguenza.

Anche quando si voglia dar ragione in tutto a Descartes rimane pur sempre ancora una difficoltà. Per il nostro dubbio noi abbiamo

conosciuta la nostra imperfezione, ed il concetto di quest'ultima presuppone quello della perfezione. In questo modo noi ci eleviamo fino al concetto di Dio. Ma anche dopo che noi siamo saliti a questa altezza, l'imperfezione sussiste pur ancora sempre: ora come è possibile che l'imperfetto abbia potuto avere origine, se l'essenza che è in fondo a tutte le cose è ideale e perfetta? Descartes risponde che l'imperfezione si attacca necessariamente ad ogni essere finito, e che ogni cosa creata è finita. Oltre a ciò è solo una negazione che opera questa imperfezione; e questa negazione fa il mondo più perfetto di ciò che altrimenti sarebbe, poichè per essa viene aumentata la varietà dell'universo. Se anche l'occhio è la parte più nobile del corpo, le altre parti non avrebbero tuttavia ragione alcuna di lagnarsi che il corpo non consista esclusivamente di occhi. Con quest'osservazione Descartes accenna ad una teodicea simile a quella che più tardi venne estesamente esposta da Leibnitz.

d) Filosofia della natura.

Grazie al criterio di verità trovato da Descartes, egli conchiude che le nostre sensazioni debbono derivare da qualche cosa che non è la nostra coscienza. Questo qualche cosa non ha però, secondo lui, per nulla bisogno di essere costituito così come i sensi ce lo rappresentano. L'importanza della percezione sensibile è anzitutto pratica; essa deve farci conoscere ciò che può esserci utile e ciò che può esserci dannoso. Ed anche quando noi considerassimo come compito della percezione sensibile il fornirci la conoscenza delle cose, non perciò sarebbe necessario che le nostre sensazioni siano *simili* alle cose, poichè esse debbono a queste soltanto corrispondere come la parola corrisponde al pensiero. Se noi consideriamo il modo in cui avviene la percezione sensibile, noi troviamo che tutte le impressioni sensibili sono dei contatti; quindi noi non entriamo in relazione che colla superficie delle cose. Se noi, facendo astrazione del modo con cui le cose agiscono su di noi, vogliamo rappresentarci come esse siano costituite, non ci rimangono che le proprietà dell'estensione, della divisibilità e della mobilità, senza le quali noi non possiamo immaginare le cose. Queste proprietà sono le rappresentazioni più semplici e più chiare che noi possiamo formarci della materia, ed è chiaro che attenendoci ad

esse — ossia alle rappresentazioni delle proprietà puramente geometriche — noi possiamo raggiungere una intelligenza semplice e chiara di quanto si passa nel mondo materiale. È il fenomeno del movimento quello che contiene la spiegazione di tutti gli altri fenomeni. Per contro se noi assumiamo delle " forme „ o delle qualità della materia non si spiega nulla. Le qualità appartengono alla nostra coscienza; ciò che realmente avviene nel mondo materiale non sono che dei movimenti fuori o dentro al nostro organismo. Nella scienza noi dobbiamo rappresentare il mondo materiale come esso sarebbe se nessuno lo percepisse sensibilmente. Questo è il principio della semplicità che era stato di così grande importanza nella lotta per la nuova concezione del mondo, e che ora veniva fatto servire di fondamento per ricondurre tutte le proprietà della materia all'estensione ed al movimento. Come conseguenza di questa semplificazione si ha la trasposizione delle qualità nel campo soggettivo. Poichè Descartes difficilmente ebbe cognizione del " Saggiatore „ di Galilei, egli pervenne certamente al principio della soggettività delle qualità sensibili per una via propria, e cioè passando in rassegna le condizioni per una spiegazione puramente obbiettiva e rigorosamente necessaria dei processi materiali. Dalle annotazioni di mano dello stesso Descartes negli anni 1619-1620 può vedersi come a quel tempo egli non parteggiasse ancora per una spiegazione meccanica della natura. Il suo passaggio a questa deve essere avvenuto durante gli anni 1620-1629. All'infuori dell'influenza di Keplero, vi contribuì probabilmente anche l'influenza d'un gruppo di giovani pensatori francesi i quali inclinavano verso la concezione atomistica ed erano stati specialmente influenzati da Sebastiano Basso, il vero e proprio riformatore dell'atomismo nell'età moderna; Descartes stesso nomina Basso fra i suoi precursori. Furono due giovani di questo gruppo che vollero tenere in Parigi la sopra accennata disputa per cui venne emanato il terroristico decreto contro le nuove opinioni. Poichè Sebastiano Basso a sua volta sembra aver subìto l'influenza degli scritti di Giordano Bruno, si ha qui una concatenazione storica fra Descartes e la filosofia del Rinascimento. Anche la scoperta della circolazione del sangue per opera di Harvey ebbe grandissima importanza (come più avanti vedremo) per il pensiero di Descartes.

Nel tentativo di spiegare tutti i fenomeni materiali per mezzo dell'estensione, della divisibilità e della mobilità come proprietà

originarie della materia, Descartes fa appello al procedimento deduttivo che va dalla causa all'effetto. Egli è pienamente conscio che per questa via si può solamente giungere a delle ipotesi, poichè esiste sempre la possibilità che i fenomeni dati siano prodotti da altre cause che non siano quelle da cui noi partiamo. Qui dovrebbero intervenire a conferma l'esperienza e l'esperimento, ma Descartes dichiara che a ciò sarebbero necessarii tanti e così costosi esperimenti che essi supererebbero di gran lunga le sue forze e che solo potrebbero essere convenevolmente condotti per la cooperazione di molti. Descartes riconosce pertanto non meno di Bacone l'importanza dell'esperienza, ma ancora più di Bacone annette gran peso ai principii direttivi ed alle ipotesi. Da Galilei lo distingue parimenti il suo interesse per i principii e le deduzioni. Egli considerava il procedimento deduttivo come il vero procedimento scientifico; ma a lui mancava la capacità di Galilei di rispandere luce per via di singole indagini sui grandi rapporti generali; per quanto egli stesso nella sua dottrina del metodo stabilisca l'intuizione, che è connessa con le singole percezioni, come il punto di partenza del pensiero. Ma il suo compito era diverso da quello di Galilei. Era sua missione il portare alla piena luce della coscienza che i tempi in cui si poteva mirare alla spiegazione della natura per mezzo della fede in mistiche forze od in soprannaturali interventi erano tramontati. Egli stabilì l'ideale di tutte le scienze naturali: la derivazione dei fenomeni dalle loro cause colla stessa intuitiva necessità con cui una conclusione matematica viene inferita dai suoi presupposti. Il principio della semplicità a cui egli si richiama è ad un tempo il principio dell'evidenza. Nè nello stabilire un siffatto principio egli andò errato. Ma egli attribuì all'applicazione deduttiva dei principii generali ed alle ipotesi per questo mezzo fondate una importanza maggiore che esse non abbiano in realtà; onde la sua filosofia naturale ricevette un carattere dogmatico che specialmente per opera dei cartesiani venne reso più spiccato e provocante. Una scolastica meccanica subentrò in molti al posto della scolastica delle forme sostanziali e delle qualità.

Dalle proprietà originarie della materia consegue che non vi possono essere atomi assoluti, poichè non si possono stabilire dei limiti nella divisione; che non può esservi alcun spazio vuoto, poichè spazio significa estensione e l'estensione presuppone un essere

esteso, quindi la materia; che il mondo materiale è infinito, poichè è impossibile il porre dei limiti alla estensione e dove vi è estensione vi è anche materia. Inoltre ne consegue che i mutamenti materiali debbono sempre venir spiegati conformemente alle leggi del movimento, le quali perciò diventano le leggi naturali supreme. Descartes cerca di derivare anche queste leggi per mezzo della deduzione e trova il fondamento di questa nel concetto di Dio, che nella sua filosofia naturale riceve un'applicazione analoga a quella che esso ha nella teoria della conoscenza. Dall'immutabilità di Dio, che è parte della sua perfezione, Descartes deduce che la somma del movimento prodotto dalla creazione rimane immutato durante la conservazione (che secondo lui è una creazione continuata, ininterrotta). Il movimento può essere variamente diviso fra le varie parti del mondo, ma nessun movimento va perduto, e non se ne produce nessuno *ex novo*. Nel fondamento teologico che Descartes dà al suo principio della costanza del movimento, vi è la confessione involontaria che quelle proprietà originarie della materia, da cui egli parte nella sua filosofia naturale, sono troppo semplici e troppo astratte. Poichè così si ha che ciò che è costante nel mondo è propriamente la forza divina che agisce incessantemente in esso; la costanza del movimento vien derivata dalla costanza di questa forza. Se Descartes avesse veduto ciò chiaramente, avrebbe anche trovato un principio più corretto di quello stabilito. Poichè non il movimento, ma la forza, l'energia è costante. Ad ogni passaggio dal moto alla quiete o viceversa egli si trova imbarazzato col suo principio. Tuttavia anche così imperfetto questo principio è interessante in quanto prelude al principio moderno della conservazione dell'energia. Dall'immutabilità di Dio Descartes fa pure derivare delle leggi speciali del movimento, prima fra le altre la legge di inerzia che per la prima volta viene da lui coscientemente e sistematicamente stabilita. Sarebbe una contraddizione all'immutabilità divina, crede Descartes, se una cosa, considerata come una ed indivisibile, potesse senza una causa esteriore perdere lo stato in cui si trova. Con ciò viene rigettata la possibilità che le cose passino spontaneamente *(sua sponte)* e senza azione esteriore, dallo stato di moto a quello di quiete e viceversa. Descartes pervenne alla legge d'inerzia probabilmente per influenza di Keplero, il quale l'aveva già determinata per metà, ma indipendentemente da Galilei. Egli già l'aveva enunciata nell'opera *Le Monde*, la quale era stata ela-

borata prima che apparissero i dialoghi di Galilei. Nello stabilire la legge dell'inerzia egli fa una riserva in quanto lascia adito alla possibilità che le anime e gli angeli agiscano sulla materia. Questa riserva è fatta nell'interesse della sua psicologia spiritualistica, che noi considereremo più tardi.

Il concetto della materia di Descartes reca l'impronta della semplicità e della chiarezza, anzi è fondato per mezzo del principio della semplicità. Esso è una esplicazione naturale dell'indirizzo che già vedemmo anche in Keplero ed in Galilei e che consiste nel ricondurre tutti i rapporti qualitativi a rapporti quantitativi: con questo veniva resa possibile la scienza esatta della natura. Ma Descartes, come facilmente oblia il carattere ipotetico dei suoi risultati deduttivi, così è anche inclinato a considerare come esaurienti le sue definizioni stabilite mediante l'astrazione e conformemente al principio della semplicità. Egli crede di conoscere completamente l'essenza della materia per mezzo delle determinazioni dell'estensione e del movimento senza garanzie sufficienti. Quando parla della materia come di una *sostanza estesa* non pon mente che egli non ha fatto se non ipostasizzare un'astrazione. Egli non ha dato la prova che le proprietà geometriche delle cose debbano essere considerate come assolute. Questo non si può in alcun modo necessariamente dedurre da ciò, che queste proprietà sono le più importanti per la conoscenza della natura. Proprietà come l'estensione, la divisibilità e il movimento possono benissimo essere dovute all'azione delle cose su noi (precisamente come il colore, il gusto, l'odore, ecc.), senza che perciò esse siano *simili* alle cose stesse. Ed oltre a ciò vi è — come già venne indicato — una determinazione più fondamentale ancora delle tre proprietà a cui si arresta Descartes, la forza, ossia l'energia. Fu compito della speculazione posteriore l'approfondire questo problema. Per intanto però la filosofia naturale di Descartes con tutta la sua unilateralità segna un notevolissimo progresso in chiarezza. Noi considereremo ora brevemente alcune delle applicazioni più importanti dei principii generali da lui stabiliti. Ma anche in questo ci atterremo sempre alle sue idee fondamentali; poichè le spiegazioni particolari sono spesso infelici ed arbitrarie. L'accumulamento delle ipotesi è una delle sue debolezze; la sua grandezza sta nella sua felice attitudine ad affermare i punti di vista generali.

Se ogni cosa nella natura materiale deve venir spiegata per mezzo della estensione, della divisibilità e del movimento come

proprietà uniche della materia, ne consegue naturalmente che le cause finali diventano inutili. Tuttavia Descartes fonda l'esclusione della spiegazione teleologica della natura assai più su ragioni teologiche che su ragioni gnoseologiche. Poichè Dio è un essere infinito vi deve essere nella sua azione assai più di quello che noi non possiamo comprendere; l'indagare i suoi fini sarebbe temerarietà. Vi è nel mondo infinito un'infinità di cose che non agiscono su noi; con qual senso si potrebbe ritenere che esse siano create per noi? L'unico fine pensabile di tutto ciò che avviene deve essere Dio stesso. La concezione teleologica viene quindi rigettata, perchè noi non possiamo porre alcun limite all'essere del mondo come all'essere di Dio.

Se ora noi vogliamo intendere la natura nei suoi particolari noi dobbiamo, secondo Descartes, partire dai fenomeni più semplici e più chiari, dai processi che noi abbiamo incessantemente innanzi agli occhi e mediante questi spiegare ciò che avviene nelle cose piccole ed occulte e ciò che avvenne nel passato. Così in Descartes il principio di semplicità passa in quello di attualità, il quale per mezzo di ciò che è vicino e noto spiega ciò che è lontano ed ignoto. Noi dovremmo di preferenza prendere per base la cognizione della struttura e del modo d'azione delle nostre macchine, poichè di queste noi abbiamo la più chiara rappresentazione possibile. Perciò egli descrive il mondo come se questo fosse una macchina *(terram totumque hunc mundum instar machinae descripsi)*. Noi spieghiamo la condizione presente dell'universo coll'immaginare che le parti della materia si muovano fin dal principio (poichè materia e movimento sono creati contemporaneamente) in un moto vorticoso attorno a certi centri. In questi centri si sarebbero raccolte le parti più piccole originate durante il moto vorticoso dal reciproco attrito delle parti più grandi. In questo modo avrebbero avuto origine i varî corpi del mondo grandi e piccoli. Alcuni di questi corpi avrebbero a poco a poco perduto la loro indipendenza e sarebbero stati trascinati nella corrente vorticosa di altri corpi più grandi. Ciò sarebbe accaduto per la terra. Descartes crede, secondo la sua teoria, di poter chiamare la terra immobile, poichè essa non muta posto in mezzo al *medium* dal quale essa viene trascinata e col quale si volge in giro attorno al sole, ed anche perchè al di là delle parti dell'universo a noi visibili vi possono essere delle stelle rispetto cui la terra si mantiene ferma! Per questa sofistica applicazione

del concetto della relatività Descartes cercò — ma, come si mostrò, invano — di sfuggire alla fama di eretico copernicano. La gravità vien spiegata come una conseguenza dell'urto della corrente vorticosa contro le singole parti nello spazio, certo che avrebbe per effetto di comprimerle verso il corpo terrestre od almeno di tenerle ad esso aderenti.

Descartes è fra i moderni il primo che tentò di dare una teoria meccanica dell'evoluzione cosmica. Certamente egli si premunisce con garbo contro la teologia col concedere che il mondo sia stato creato perfetto e finito; egli vuole solamente mostrare come lo stato presente del mondo *avrebbe potuto* svolgersi conformemente alle leggi naturali da uno stato iniziale meno perfetto. Se si domanda come debba essere immaginato questo stato iniziale, egli risponde che poco importa che noi lo immaginiamo in un modo piuttosto che in un altro; poichè in virtù delle leggi naturali la materia percorrerà tutti quegli stati che essa ha la possibilità di assumere, così che dopo di aver esaurito un numero più o meno grande di stati imperfetti finirà in ogni caso per raggiungere lo stato presente. Questa dichiarazione (*Princ. Phil.*, III, 47), che contiene il programma di ogni teoria meccanica dell'evoluzione, è di maggiore interesse che non il tentativo di Descartes di descrivere il processo cosmogonico nei suoi particolari.

Come Descartes cerca di spiegare la connessione e lo sviluppo del mondo conforme alle leggi generali della natura, così egli cerca pure di spiegare l'organismo e la vita organica secondo le leggi puramente meccaniche. Non soltanto l'astronomia, ma anche la fisiologia, doveva, secondo la sua concezione, essere una scienza assolutamente meccanica. Allo stesso modo che nella sua ipotesi cosmogonica fa astrazione dalla teologia, nella sua meccanica organica fa astrazione dalla psicologia, e pensa il corpo umano come composto di parti materiali ed agente in conformità alle leggi del calore e del movimento senza l'intervento di alcuna anima (nè “ vegetativa „, nè “ sensitiva „, nè “ razionale „). Questa concezione, che è una conseguenza dei principii generali della filosofia naturale di Descartes (poichè l'organismo, come essere naturale, deve cadere sotto le leggi generali della materia), ricevette ai suoi occhi una conferma empirica dalla scoperta della circolazione del sangue fatta da William Harvey (1628). Harvey sta in prima linea fra i fondatori della scienza moderna; egli è per la fisiologia ciò che

Galilei fu per la fisica. Egli diede nel campo della fisiologia il colpo di grazia alle forze mistiche col dimostrare che il movimento del sangue è dovuto non ad una forza propria di questo, nè alla forza dell'anima, ma alla contrazione del cuore che spinge il sangue attraverso il corpo. Quindi, le leggi generali del movimento sono valide sia fuori dell'organismo che dentro di esso. Fra gli uomini eminenti Descartes fu uno dei primi ad accedere alla teoria di Harvey e la sua approvazione espressa nel *Discours de la méthode* (cap. 5°) fu un potente appoggio alla nuova teoria, che incontrava una grande resistenza per essere in recisa opposizione coll'antica concezione della vita organica (47). Descartes descrive in varii scritti (specialmente nel *Traité de l'homme)* in che modo il corpo umano si possa concepire come una pura macchina. Anche qui la sua concezione generale è stata sorgente di molta chiarezza, sebbene le sue spiegazioni speciali non siano sempre felici. Niels Steensen, uno dei più grandi anatomici dell'epoca successiva, riconobbe che il metodo introdotto da Descartes serve a porre in luce l'insufficienza di ciò che prima s'insegnava intorno alle funzioni dei diversi organi ed a proporre in modo più chiaro i problemi relativi a questo punto. Descartes estese la concezione meccanica, svolta da Harvey riguardo alla circolazione del sangue, al campo della fisiologia nervosa. In concordanza colla fisiologia di quel tempo egli crede a correnti di " spiriti animali „ *(esprits animaux)* nei nervi, le quali correnti avrebbero origine da ciò che le parti più sottili del sangue dopo di essersi riscaldate nel cuore affluirebbero al cervello e ne riempirebbero le cavità, mentre il rimanente del sangue continuerebbe il suo corso attraverso alle vene. Dal cervello esse prenderebbero la loro via attraverso i nervi fino ai muscoli. Queste correnti potrebbero venir messe in moto da impressioni di cui noi non abbiamo coscienza; il che accade nei movimenti involontarii, come, per esempio, quando noi nel cadere stendiamo le mani in avanti, o quando continuiamo la nostra andatura senza pensarvi. Tali movimenti involontarii potrebbero avvenire in modo assolutamente meccanico, anzi anche contro la nostra volontà *(mente invita et tanquam in machina)*. Descartes esprime tutto questo col dire che gli " spiriti animali „ vengono riflessi *(esprits réfléchis)*; egli dà una chiara descrizione e spiegazione di ciò che ora si chiama movimento riflesso. Degli animali noi dobbiamo senz'altro assumere che tutte le loro funzioni ed azioni avvengono in questo

modo involontario e macchinale. L'attribuire ad essi un'anima sarebbe infondato. L'agnello fugge alla vista del lupo perchè i raggi, che partendo dal corpo del lupo colpiscono gli occhi dell'agnello, ne pongono, mediante le correnti " riflesse „ degli " spiriti animali „, i muscoli in moto. E così il ricomparire delle rondini in primavera, è un fatto analogo a quello d'un orologio che a determinati intervalli fa risonare i suoi colpi. Ben si vede altresì come gli animali non sappiano, al pari delle macchine, adattarsi a circostanze nuove e più complicate. L'opinione che gli animali siano semplici macchine si raccomanda ancora a Descartes per la ragione che, non ritenendoli come tali, si sarebbe dovuto, secondo la sua concezione, attribuire ad essi l'immortalità, — e un'ostrica, per esempio, dovrebbe essere immortale? Ben altrimenti è dell'uomo, nel quale, per la coscienza che in ognuno di noi si manifesta, dobbiamo assumere un'anima, una sostanza pensante, che è in rapporto colla sostanza materiale, ed è capace di intervenire nel movimento degli " spiriti animali „ per dirigerlo. Secondo Descartes l'anima è in immediato rapporto solo con una parte sola del cervello, con la glandola pineale *(glandula pinealis)*, la quale attirò l'attenzione di Descartes perchè essa non è un organo appaiato come molte altre parti del cervello, e perchè gli sembrò che essa fosse pressochè nel mezzo del cervello, situata al disopra del passaggio per cui le cavità anteriori del cervello comunicano con le cavità posteriori. Gli " spiriti animali „ urtano la glandola pineale e con ciò eccitano l'anima e provocano sensazioni, sentimenti ed impulsi in essa; questa vi risponde — appunto urtando (!) la stessa glandola — e così guida gli spiriti animali secondo una data direzione. Spesso (per esempio quando si reprime un impulso) avvengono urti e contro-urti in direzioni contrarie ed allora vince l'urto più forte! (48).

Descartes ha il merito di aver descritto ed analizzato il movimento riflesso e con ciò di aver fatta molta luce sull'attività involontaria. Parimenti egli ha il merito di aver affermato che l'attività dell'anima è immediatamente collegata al cervello e solamente ad esso. E finalmente egli ha il merito — malgrado l'imperfezione dei dati anatomici di cui poteva disporre — di aver esposto con grande evidenza e con rigorosa coerenza la psicologia spiritualistica. Noi passeremo ora a considerare alquanto più minutamente le sue teorie psicologiche.

e) Psicologia.

Descartes attribuisce un' anima solamente all' uomo e concepisce questa come una sostanza diversa dal corpo, come una sostanza che è il soggetto di tutte le proprietà spirituali, allo stesso modo che il corpo è il soggetto di tutte le proprietà materiali. Poichè, come noi vedemmo, egli estende la sua concezione meccanica anche alla vita organica, egli deve escludere che nell'organismo, come nel resto della natura materiale, possa aver origine alcun movimento che non sia la continuazione di un movimento precedente, e così che possa sparire alcun movimento, il quale non venga continuato da un movimento successivo: essendo il principio della costanza del movimento, un principio capitale della sua filosofia naturale. Ma qui, quando egli per porre in moto gli " spiriti animali „ fa urtare dall'anima la glandola pineale, dopo di che l'anima viene a sua volta urtata dalla glandola stessa per l'azione degli " spiriti animali „, noi abbiamo bene un movimento che sorge *ex novo* o che sparisce senza compenso! Anche dato che potesse avere un senso il dire che l'anima urta o viene urtata, la psicologia spiritualistica di Descartes sarebbe pur sempre qui in contraddizione aperta con la sua filosofia naturale. Ed, infatti, egli pensa l'anima come un essere materiale quando la fa urtare od essere urtata; ciò che accade sempre nello spiritualismo quando questo venga pensato chiaramente fino in fondo. La principessa Elisabetta, la colta corrispondente di Descartes, osservava molto giustamente come sia più facile concepire l'anima come materiale che non comprendere in che modo essa, senza essere materiale, possa muovere la materia ed esserne mossa. In un solo passo Descartes sembra voler limitare l'azione dell'anima a ciò, che essa debba solamente produrre un cambiamento nella direzione degli " spiriti animali „, i quali potrebbero per se stessi prendere tanto l'una quanto l'altra direzione; ma questo intervento contrasterebbe pur sempre alla legge d' inerzia e potrebbe solamente venir stabilito come un'arbitraria eccezione a questa legge.

Se Descartes pone l'anima come un essere speciale e diverso dal corpo, ciò avviene perchè la coscienza e l'estensione sono due pro-

prietà così assolutamente diverse che egli può pensarle soltanto come risiedenti in due soggetti diversi. *Je pense, donc je suis!* era il suo punto di partenza, e per pensiero egli intende, come esplicitamente dichiara, la coscienza in generale *(omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt)*. Perciò, egli osserva, si potrebbe altrettanto ben dire: io sento, dunque io sono; oppure: io voglio, dunque io sono. Ciò che vuole affermare Descartes è il fatto originario della coscienza. E in questo egli ha il merito, rispetto alla psicologia, di avere posto la coscienza *(mens)* come punto di partenza, invece del concetto di anima, che è — e sopratutto era — un concetto mistico ed impreciso. Con ciò egli aprì la via alla moderna psicologia empirica. Non è impossibile che egli abbia subìto qui l'influenza di Vives, il quale fece una distinzione così chiara tra i fenomeni dell'anima come dati reali e l'essenza dell'anima in se per se stessa; l'opera psicologica di Vives è citata più volte da Descartes. Ma questi crede di possedere nel pensiero ossia nella coscienza un concetto assolutamente chiaro ed esauriente dell'essenza dell'anima, precisamente come credeva di possedere nell'estensione un concetto assolutamente chiaro ed esauriente della materia. Se io, dice Descartes, posso pensare in modo chiaro e completo il concetto dell'anima senza aver bisogno di presupporre il concetto del corpo, e se io posso pensare chiaramente e completamente il concetto del corpo senza aver bisogno di presupporre quello dell'anima, non è una prova che noi abbiamo qui dinanzi a noi due esseri o sostanze assolutamente diversi e reciprocamente indipendenti? — Noi accennammo più sopra al duplice significato che in lui assume il concetto di sostanza. Lo stesso non indica soltanto un soggetto delle proprietà, un qualche cosa che " ha " le particolarità presentate dall'esperienza. Anche stando a questo significato più vago della parola, Descartes conclude troppo quando distingue il " qualche cosa " del pensiero dal " qualche cosa " dell'estensione; un solo e stesso " qualche cosa " potrebbe ben possedere ambedue queste proprietà. Ma nel significato più rigoroso della parola " sostanza " indica un essere assolutamente sostanziale ed indipendente. È nella natura delle sostanze, dice Descartes, che esse *si escludano reciprocamente*. E ciò egli assume per rispetto all'anima ed al corpo, poichè ciascuno di essi può venir pensato senza che sia necessario pensare contemporaneamente anche l'altro. L'uomo dovrebbe dunque essere composto di due sostanze che si escludono reciprocamente! In tal

caso la loro azione reciproca, diventa inconcepibile. Se l'una sostanza agisce sull'altra, le due sostanze non possono essere assolutamente indipendenti l'una dall'altra; poichè allora nell'una avviene qualche cosa che non si può comprendere senza pensare anche all'altra. Il rapporto diventa allora inconcepibile e Descartes stesso lo confessa. Chi non ha mai filosofato, egli dice in una lettera, non dubita che l'anima ed il corpo non siano in un rapporto d'azione reciproca e non formino un essere unico; ma filosoficamente è impossibile il poter pensare contemporaneamente che l'anima ed il corpo siano esseri distinti e tuttavia in rapporto fra loro. Nessun argomento e nessun paragone, dice egli altrove, può mostrarci come la coscienza, che è incorporea, possa porre in moto il corpo; ma l'esperienza più sicura ed evidente ci presenta questo fatto ogni momento; questa è una delle cose che debbono venir comprese per se stesse e che vengono oscurate quando noi le paragoniamo ad altre. Descartes parla qui come se avesse veduto in qual modo l'anima urta la glandola pineale e ne viene a sua volta urtata! Ma la difficoltà del problema consiste appunto in ciò, che l'esperienza immediata non può decidere la questione e che l'unica via per raggiungere un'ipotesi intelligibile e conseguente sta nell'argomentare e nel paragonare.

È opinione comune che la teoria di Descartes circa l'anima ed il corpo rinnovi in certo modo il dualismo medioevale. Ma ciò che condusse Descartes alla sua teoria fu propriamente lo studio di giungere a dei concetti chiari e distinti. Dall'indipendenza reciproca dei concetti egli conchiude ad un'indipendenza reciproca degli esseri corrispondenti. Il suo gran merito sta nell'aver distinto e caratterizzato in modo chiaro e rigoroso i fenomeni spirituali ed i fenomeni corporei; ma questa distinzione fu anche l'origine dei suoi errori. Da vero dogmatico egli crede sinceramente nella perfezione dei suoi concetti e nella corrispondenza della realtà ai concetti. Egli svolge nella sua forma estrema il dualismo psicologico che già incontrammo in Telesio, Bacone e Campanella — e con ciò ha molto contribuito a superarlo. Egli formulò in modo così rigido la dottrina metafisica popolare sull'anima e sul corpo che ne risaltarono chiaramente le difficoltà e le contraddizioni. — Gassendi e Arnauld gli obbiettarono, a ragione, come dall'essere la coscienza e l'estensione le proprietà capitali dell'anima e del corpo non si possa argomentare

che l'essenza di questi si esaurisca in esse. Con ciò essi colpirono precisamente il punto decisivo nella teoria di Descartes.

Le conseguenze della recisa distinzione fatta da Descartes fra l'anima ed il corpo si riflettono nella sua psicologia speciale. Egli indaga accuratamente quali attività e fenomeni spirituali derivino direttamente dall'anima e quali siano dovuti all'influenza del corpo sull'anima.

La percezione sensibile è dovuta al corpo; essa ha origine per l'azione degli " spiriti animali „ sull'anima per mezzo della glandola pineale. Descartes fa però rilevare come volgarmente si attribuisca alla percezione molto più di quello che propriamente si dovrebbe. Si deve cioè distinguere fra il movimento prodotto nel cervello dallo stimolo (movimento che trovasi anche negli animali), — l'azione di questo movimento cerebrale nell'anima, per cui ha origine la sensazione (per es., quella del colore), — ed in terzo luogo i giudizî che vengono involontariamente pronunciati sulle cose esterne in seguito ai movimenti degli organi corporei. Quando noi concepiamo le cose come esterne a noi e come situate in un determinato luogo nello spazio, noi formuliamo in fondo un giudizio involontario di questo genere. Sono i movimenti dell'occhio e del capo che, mediante corrispondenti movimenti degli " spiriti animali „, forniscono all'anima l'occasione di formare un tale giudizio. Il terzo momento della percezione è dovuto all'anima stessa.

Così pure vi sono due specie di memoria: una per le cose materiali, che dipende dalle traccie degli stimoli nel cervello, ed un'altra per le cose spirituali, che dipende dalle traccie che rimangono nella coscienza stessa. Il pensiero propriamente detto *(intellectio)* e l'immaginazione *(imaginatio)* si distinguono per ciò che nel pensiero l'anima sola è attiva, nell'immaginazione, invece, essa si serve di immagini materiali. L'immaginazione, al pari della percezione e della memoria materiale dell'anima, appartiene soltanto all'anima in quanto questa è legata al corpo. L'anima nella sua purezza (anima pura) si può pensare senza immaginazione e senza percezione. — La differenza tra impulso e volontà si fonda parimenti sul fatto che l'impulso vien prodotto per mezzo del corpo, mentre la volontà appartiene all'anima. Descartes attribuisce a noi un'immediata coscienza dell'indipendenza causale del volere, sebbene egli conceda che l'indifferenza della volontà sia piuttosto un'imperfezione della nostra conoscenza che non una perfezione della

nostra volontà. La volontà si estende su di un ambito maggiore di quello dell'intelletto; noi possiamo scegliere ed affermare una cosa senza comprenderla. La volontà è illimitata, l'intelletto è limitato: con ciò Descartes spiega la possibilità dell'errore. Le emozioni *(passions)* sono dovute all'influenza del corpo sull'animo, ma i sentimenti interiori *(émotions intérieures)* sorgono nell'anima come una conseguenza dei suoi proprii pensieri e giudizii. Ogni sentimento interiore, puramente spirituale è invero accompagnato, fino a tanto che l'anima è legata al corpo, da un'emozione, da un sentimento sensibile: ma allora questo deriva dall'azione dell'anima sul cervello; in quanto ogni disposizione spirituale, come, p. es., l'amore intellettuale, agisce sulla glandola pineale. Nelle emozioni il piacere precede l'amore, nei sentimenti spirituali, invece, è il contrario. Sebbene Descartes a cagione di questa concezione dualistica si sbarrasse la via ad una storia concatenata dello sviluppo del sentimento, egli ha tuttavia il grande merito per rispetto alla psicologia affettiva di avere tentato di ricondurre i diversi sentimenti a certe forme elementari da cui essi sorgono per mezzo di combinazioni. Come sentimenti elementari egli pone la meraviglia, l'amore, l'odio, il desiderio, la gioia e la tristezza. Di questi e delle loro combinazioni egli dà un'esposizione puramente descrittiva ed analitica, servendosi continuamente delle sue teorie fisiologiche. Nella spiegazione delle modificazioni fisiologiche delle emozioni, egli dà la massima importanza all'azione reciproca del cervello e del cuore. Soltanto nella meraviglia, che egli concepisce come un sentimento puramente intellettuale, egli non crede ad alcuna influenza del cervello sul cuore. Egli rileva la connessione delle emozioni cogli istinti: esse inclinano l'animo a volere ciò che è utile ed a fuggire ciò che è dannoso; anche senza l'intervento dell'anima il movimento degli " spiriti animali ", i quali producono le emozioni, dà origine ad atti intenzionali. Questo adattamento finale non è tuttavia perfetto; perciò l'esperienza e la ragione debbono intervenire e correggere le tendenze naturali. Di grande importanza per lo sviluppo dei sentimenti è l'associazione fra una rappresentazione nell'anima ed un certo stato degli " spiriti animali "; soltanto per mezzo di una tale rappresentazione, e non in modo assolutamente diretto, può la volontà esercitare la sua azione direttiva sui movimenti corporei. La lotta della ragione col senso non avviene, secondo Descartes, nell'interno dell'anima, ma è una lotta fra l'anima,

ossia la volontà da una parte, ed il corpo (vale a dire " gli spiriti animali ") dall'altra, e l'esito dipende da quale dei due può dare l'urto più violento alla glandola pineale! (*Passions de l'âme*, I, 47). Anche qui noi troviamo la teoria spiritualistica svolta da Descartes con tutta la desiderabile conseguenza.

f) Etica.

Allorchè Descartes scelse per punto di partenza della sua filosofia il dubbio universale, fece per riguardo al campo morale una eccezione preliminare, sebbene scorgesse che il suo filosofare doveva portare delle conseguenze anche per esso. Affinchè la sua vita non fosse senza una guida mentre analizzava ogni cosa teoreticamente, egli stabilì (nel *Discours de la méthode*, cap. 3) le seguenti regole provvisorie per la sua condotta: 1° Osservare la religione ed i costumi della sua patria. 2° Mandare rigorosamente ad effetto le risoluzioni prese. 3° Cercare di vincere piuttosto se stesso che non la sorte, subordinando i proprii desiderii all'ordine delle cose e ricordando che il nostro pensiero è l'unica cosa sulla quale abbiamo un potere assoluto.

Più tardi allorchè egli ebbe svolto e pubblicato la sua concezione filosofica, egli esitò ad avventurarsi nel campo morale. I teologi, egli dice, che tanto si inquietano contro di lui per la sua fisica, non avrebbero certo lasciato di molestarlo se egli scrivesse sull'etica. Astrazion fatta da alcune dichiarazioni nello scritto sulle *Passioni dell'anima*, noi troviamo svolte le sue idee etiche nelle lettere alla principessa Elisabetta, alla regina Cristina ed a Chanut (l'inviato francese in Svezia). Esse non sono che un più ampio sviluppo delle regole provvisorie del *Discours de la méthode*; esse tradiscono l'influenza dei filosofi stoici, specialmente di Seneca.

Quali mezzi, domanda Descartes, può insegnarci la filosofia per raggiungere la felicità suprema che le anime volgari si attendono invano dal corso delle cose, ma che noi possiamo soltanto conseguire da noi stessi? Tre mezzi a ciò si offrono: la chiara conoscenza di ciò che è giusto, la ferma volontà di eseguirlo e la repressione di tutti i desiderii e di tutte le aspirazioni dirette verso le cose che non sono in nostro potere. Soltanto per l'intervento della volontà può la conoscenza acquistare in noi il predominio, sì da rendere docile ad essa il movimento degli " spiriti animali ".

Mentre diversamente il sentimento sensibile o l'emozione confonde il nostro pensiero e lo induce ad apprezzare i beni esteriori oltre il dovuto, per esso l'uomo si acqueta negli intimi godimenti dello spirito, i quali sono eterni come l'anima stessa perchè edificati sul saldo terreno della conoscenza della verità. La conoscenza più importante è la conoscenza di Dio come autore di tutte le cose, come essere perfettissimo, del quale il nostro spirito è un raggio, — e la conoscenza dell'anima come essere distinto dal corpo. Quindi viene la conoscenza dell'infinità del mondo, la quale distrugge la credenza che ogni cosa esista per la terra e che la terra esista per noi. La conoscenza ci insegna a considerarci come parte di un tutto (famiglia, società, Stato) ed a preferire gli interessi di questo tutto ai nostri proprii. Ma sopra tutto si tratta di distinguere che cosa è in nostro potere e che cosa non lo è. Soltanto l'uso della nostra volontà è interamente in nostro potere. In questo sentimento sta la grandezza d'animo *(générosité)*, la chiave di tutte le virtù. Il magnanimo sente la propria forza di operare grandi cose e nello stesso tempo la propria limitazione. Invece di credere ad una sorte capricciosa, la quale non è che un puro giuoco della fantasia, devesi mantenere ferma la convinzione che ogni cosa poggia sulla volontà immutabile ed eterna della provvidenza. Per questa via vengono purificate le passioni e vien aperto l'adito all'amore spirituale *(amor intellectualis)* verso Dio, il più dolce ed il più utile fra tutti i sentimenti, che noi possiamo avere in questa vita (sebbene debba lasciarsi ai teologi il decidere se il medesimo, quale può essere posseduto dall'uomo naturale, sia sufficiente per dare all'uomo la beatitudine eterna). Data una tensione sufficiente del sentimento e del pensiero, esso può anche diventare il più forte di tutti gli affetti. Come nella teoria della conoscenza e nella filosofia naturale di Descartes, anche nella sua etica il pensiero culmina nell'idea dell'essere infinito come fondamento ultimo. La mescolanza del razionalismo e del misticismo è caratteristica in Descartes, come del resto in genere nel secolo decimosettimo. Questo lato della filosofia di Descartes doveva essere particolarmente svolto dai suoi successori.

2. — Il Cartesianismo.

La filosofia cartesiana doveva esercitare una grande influenza sull'età sua. Col promuovere il dubbio metodico e l'analisi e col fare astrazione da tutte le presupposizioni tradizionali essa doveva risvegliare la libera indagine ed eccitare alla riflessione personale. In questo risiede senza dubbio la sua maggiore importanza. E in questo senso essa esercitò la sua influenza su di una cerchia più vasta che non quella dei cartesiani nello stretto senso della parola. Col volere una spiegazione puramente meccanica della natura essa intervenne come riformatrice nelle scienze naturali, specialmente nella fisica e nella medicina, sebbene parecchie delle sue ipotesi particolari si dimostrassero ben presto come insostenibili. Essa enunciò il principio del meccanismo con un'energia che ha avuto un'importanza duratura. Per la sua psicologia spiritualistica e per le sue speculazioni teologiche essa piacque al pensiero volgare, il quale trovava chiara ed attraente la decisa ed assoluta distinzione fra anima e corpo, e nello stesso tempo trovava nelle prove del cartesianismo un nuovo fondamento di concordanza fra la teologia e la scienza in luogo dell'antico che minacciava di crollare con la filosofia scolastica. Onde nell'ultima parte del secolo noi vediamo anche Bossuet e Fénélon, i due più grandi spiriti della chiesa francese, essere ardenti cartesiani. Essa trovò egualmente dei partigiani fra i più noti giansenisti, per esempio Arnauld e Nicole, mentre Pascal, la più grande figura del giansenismo, assunse una posizione affatto particolare, che caratterizzeremo più avanti. Questo gruppo, sotto la direzione di Arnauld, elaborò una pregevole esposizione della logica (*La logique ou l'art de penser*, 1662), che ancora oggidì conserva interesse e valore. Anche fra i dotti sacerdoti dell'Oratorio il cartesianismo trovò numerosi aderenti. Per mezzo di conferenze popolari venne divulgato in circoli più ampii a Parigi e nelle provincie. Dalle lettere di Madame de Sévigné può vedersi quale interesse avesse eccitato nell'alta aristocrazia anche fra le signore. In Olanda raggiunse una non minore diffusione per opera di parecchi giovani professori delle università. Ma sia in Francia che in Olanda incontrò nello stesso tempo una fiera

resistenza. I gesuiti e l'ortodossia protestante cercarono di reprimerlo con ogni mezzo. La nuova filosofia concedeva troppo alla libera ragione umana e dava al dubbio una importanza pericolosa. Essa insegnava la soggettività delle qualità sensibili, la quale non poteva conciliarsi col dogma dell'eucaristia (specialmente nella sua forma cattolica), e credeva inoltre al moto della terra ed all'infinità dell'universo. La causa della teologia sembrava essere collegata con l'antica dottrina scolastica. In parecchie università olandesi il cartesianismo venne proibito; od almeno i cartesiani vennero tenuti lontani dalle cattedre teologiche e dagli uffici ecclesiastici. A Roma nell'anno 1663 le opere di Descartes vennero iscritte nell'indice, ed in Francia ripetuti decreti reali interdissero l'insegnamento del cartesianismo nelle università. Tutto ciò non potè impedire che esso non divenisse la filosofia dominante, la cui forza trovò la sua fine solo nell'indirizzo procedente da Locke e da Newton, indirizzo che del resto esso medesimo aveva preparato.

Per la natura stessa delle cose le difficoltà e le contraddizioni che si contenevano nella dottrina di Descartes dovevano condurre i cartesiani più indipendenti a svolgere più ampiamente i pensieri del maestro. Nella parte dogmatica del sistema cartesiano si trovavano specialmente due punti che dovevano eccitare all'indagine. Uno era il rapporto fra la sostanza assoluta; che ha una così gran parte sia nella teoria della conoscenza, sia nella filosofia naturale e nell'etica di Descartes, e le sostanze finite, anzi il mondo finito in genere. Come può un essere assoluto avere fuori di sè un mondo finito, e quale realtà può possedere questo mondo? Questo problema doveva specialmente imporsi in un'età inclinata alla mistica ed al riconoscimento di ogni potenza assoluta, essa era appunto l'età del dispotismo nella politica e per un'analogia naturale lo divenne altresì nella filosofia. Ben presto la filosofia cartesiana sdrucciolò nel misticismo. Il secondo punto era il rapporto fra l'anima ed il corpo come sostanze che si escludono a vicenda e che tuttavia dovrebbero essere in un rapporto d'azione reciproca. Lo stesso maestro aveva già dichiarato che questo può comprendersi solo fino a che non si pretende di spiegarlo filosoficamente. Alcuni discepoli trassero da ciò un'ulteriore conseguenza, considerando quest'azione come qualche cosa di inconcepibile, che si ritrova del resto nell'esperienza dappertutto dove cose diverse debbono agire l'una sull'altra. In tal guisa il cartesianismo venne condotto a limitare siffatta-

mente la conoscenza, che essa doveva solo più estendersi alla successione ed alla connessione esteriore dei fenomeni, mentre la connessione intima di essi veniva dichiarata inconcepibile. Così veniva preparata la via alla trattazione del problema causale nella gnoseologia posteriore. Ambo questi punti insieme cooperano nel cosidetto *Occasionalismo*, in modo però che l'elemento mistico, la tendenza a raccogliere ogni realtà ed ogni causalità nella sostanza assoluta, rimane predominante. Noi considereremo brevemente i rappresentanti più notevoli di questo indirizzo.

Louis de la Forge, medico francese, dichiarò che come è difficile scorgere in che modo lo spirito muova il corpo, così è difficile concepire come un corpo possa muoverne un altro. Tuttavia già forse prima di lui aveva espresso questo pensiero un altro cartesiano, Géraud De Cordemoy, avvocato parigino, che fu più tardi precettore del Delfino, e quindi sarebbe questi che dovrebbe venir considerato come il fondatore dell'occasionalismo. E mentre De la Forge dichiara che il rapporto fra lo spirito ed il corpo è solamente spiegabile quando si assuma che Dio stesso abbia originariamente collegati fra loro l'uno e l'altro, Cordemoy va più oltre ed insegna che sarebbe tanto impossibile all'anima l'acquistare nuove immagini quanto al corpo il procedere a nuovi movimenti senza l'intervento di Dio. Gli esseri finiti, le anime come i corpi, non sono che occasioni per l'intervento divino. Così, per esempio, la nostra volontà offre a Dio l'occasione di muovere il nostro braccio. In qual modo la tendenza a concentrare tutte le attività in un essere assoluto contribuì allo sviluppo dell'occasionalismo può vedersi dalla seguente espressione del cartesiano Sylvain Régis: " Per produrre azioni proprie un essere deve agire per se stesso e per virtù propria, vale a dire per propria forza, mentre è certo che Dio solo può agire in questa guisa. Da ciò segue che Dio solo è una causa veramente operante ".

Questi pensieri furono svolti con rigorosa conseguenza dal cartesiano olandese Arnold Geulincx (pronunzia Gölincs). Geulincx nacque nell'anno 1623 ad Anversa da genitori cattolici, studiò a Lovanio e divenne professore in questa medesima città. Come cartesiano era mal sopportato e si trovò modo di privarlo della sua posizione. Egli si trasferì quindi a Leyda e passò al protestantesimo. Dopo una serie di anni angustiosi durante i quali continuò ad insegnare filosofia, morì di peste nell'anno 1669, dopo breve

tempo dacchè gli era stata conferita una cattedra nell'università. L'opera più importante di Geulincx fra quelle apparse durante la sua vita è l'*Ethica* (1665) (la quale tuttavia venne pubblicata completamente solo più tardi, nel 1675). La dottrina occasionalistica che si presenta già come sfondo nella sua etica, viene esposta più diffusamente nella *Metafisica*, pubblicata dopo la sua morte (1695).

Ciò che caratterizza la filosofia di Geulincx è quella speciale mescolanza di misticismo e di razionalismo che già abbiamo notato. Nello stesso tempo si vede in lui chiaramente come si svolga il problema della causalità dalla dottrina cartesiana della sostanza.

Geulincx pone la sua etica in recisa opposizione colla dominante etica aristotelica, la quale parte dall'aspirazione dell'uomo verso la felicità ed annette gran peso all'esercizio ed all'abitudine incosciente. La moralità consiste, secondo Geulincx, nell'ubbidienza alla legge della ragione che Dio ha posto in noi. Non nell'ubbidienza alla volontà di Dio, poichè questa viene realizzata qualunque cosa noi facciamo; oltre a ciò ogni cosa, per quanto sia alta e sacra, deve essere sottoposta all'esame della ragione. L'etica presuppone la conoscenza della natura. Poichè l'uomo deve conoscere la sua posizione nel mondo per poter agire rettamente. L'esame di se stesso *(inspectio sui)* è il fondamento dell'etica. Esso m'insegna che il mio pensiero e la mia volontà appartengono a me, laddove il mio corpo è una parte del mondo materiale. E che nel mondo materiale io non ho prodotto nulla e non posso nulla produrre. Con qual diritto potrei io affermare di produrre qualche cosa dal momento che io non so in che modo questa cosa ha origine? Ed inoltre: la mia attività non può giungere oltre i confini del mio essere, non può espandersi su altre cose. La mia volontà ha soltanto importanza per la mia anima. Tanto meno possono le cose agire l'una sull'altra o su me stesso. Come può l'agire di una cosa, che è uno stato interiore della stessa, avere influenza su altre cose? Essa medesima non sa in che modo siano prodotti i mutamenti a lei esterni; il suo stato interiore non si estende già fino alle altre cose! Quando tu credi di muovere tu stesso le tue membra, sebbene tu non sappia in che modo ciò avvenga, tu potresti parimenti credere di aver composto l'*Iliade*, o di far muovere il sole nel cielo, e con pari diritto il bambino nella culla potrebbe credere che sia la sua volontà a porre in moto la culla quando la madre esaudisce il suo desiderio di venir cullato. Perchè

la mia volontà e la mia azione abbiano valore fuori del mio proprio essere deve intervenire la divinità, la sola causa vera e reale. Gli esseri finiti non sono che occasioni o strumenti dell'attività divina. Lo stesso essere infinito che comunicò il moto alla materia e diede ad essa le sue leggi, formò anche la mia volontà e la collegò in modo col corpo materiale che volontà e movimento debbono corrispondersi al par di due orologi che camminano insieme e battono contemporaneamente le ore, non perchè l'uno agisca sull'altro, ma perchè essi sono del medesimo autore. Più calzante ancora di quest'immagine, la quale già venne usata da Cordemoy e divenne classica nella discussione sulle relazioni fra l'anima ed il corpo, è un'immagine di cui si serve Geulincx nei suoi *Annotata majora in principia Cartesii*. Se io col denaro mi posso procurare cibo e vesti, ciò non avviene per propria virtù naturale del metallo; il valore di quest'ultimo è fondato su di una convenzione umana *(ex hominum instituto, quo valor iste ei consignatus est)*; similmente non è il movimento materiale che può produrre in me le sensazioni e le rappresentazioni, ma ciò avviene in virtù di un costituto divino *(nulla vi sua, sed instituto quodam decretoque divino)*.

Per via della rigorosa affermazione della distinzione e dell'indipendenza dei singoli esseri viene messo chiaramente in rilievo il problema causale, il quale concerne la possibilità del loro rapporto e della loro azione reciproca. E poichè la volontà divina viene pensata come la forza unica che abbraccia tutti i singoli esseri e che in essi agisce, si preannunzia altresì che il problema è assolutamente insolubile se, dietro a tutte queste differenze, non si ammette un'unità dell'esistenza, una continuità che si estende attraverso ad esse ed al di là di esse. Col dire finalmente che non è il movimento, ma un elemento racchiuso in questo o con questo collegato che produce gli stati psichici, si accenna ad una soluzione del problema dell'anima e del corpo che è più profonda di quella cartesiana. Certo in Geulincx tutto questo si presenta in una forma teologica o mitologica che è d'ostacolo alla perfetta chiarezza ed alla conseguenza del pensiero. Tuttavia la sua filosofia offre, per l'energica affermazione dell'inseparabilità dell'attività e dell'essere delle cose, un alto interesse.

Geulincx stesso deduce dalla sua dottrina la conseguenza etica che noi di fronte al mondo o piuttosto di fronte a Dio siamo come spettatori. Poichè il mondo stesso non può produrre in me alcuna

immagine di se stesso; questo lo può solo Dio, onde, come spettatore di ciò che avviene nel mondo, sono io stesso un miracolo continuo: *ego ipse spectator mundi maximum sum et juge miraculum!* Noi dipendiamo in modo assoluto dalla volontà di Dio. Quindi il supremo principio dell'etica è il seguente: dove io non posso nulla operare, io non debbo nulla volere — *(ubi nihil vales, ibi nihil velis)!* Perciò nell'etica di Geulincx l'umiltà diventa la virtù principale. Un'antitesi caratteristica alla grandezza d'animo che troviamo in Descartes come in Telesio ed in Campanella! Alla rigorosa affermazione del proprio *io*, che è propria del Rinascimento, è sottentrato il suo contrario. Io non ho diritto su nulla, dice Geulincx, neppure su me stesso. Il còmpito mio non può quindi essere di cercare la mia felicità, ma soltanto di fare il mio dovere. Ed appunto per questo mezzo vien forse promossa nel modo migliore la mia felicità, poichè, così crede Geulincx, la nostra infelicità deriva propriamente dalla nostra troppo fervida aspirazione alla felicità. Noi non possiamo inoltrarci nelle particolarità di questa morale della rassegnazione assoluta. In molte osservazioni etiche di Geulincx si rivela un sentimento vivo e delicato.

L'occasionalismo giunge alla sua forma estrema in Nicola Malebranche. Il lato mistico del cartesianismo si pone qui decisamente in prima linea. Malebranche, figlio di un alto impiegato parigino, entrò nell'anno 1660, all'età di ventidue anni, nell'Oratorio. Fin da fanciullo la sua malferma salute aveva nutrito in lui il desiderio di una vita calma e contemplativa, ed egli visse la maggior parte dei suoi ultimi anni nella solitudine della cella. Avendo per caso un giorno trovato uno scritto di Descartes *(Traité de l'homme)*, la chiara concatenazione dei pensieri lo interessò e lo entusiasmò talmente che egli per la commozione potè appena terminare la lettura. Da questo istante in poi la sua vita fu dedicata alla filosofia. La sua opera principale è *La recherche de la vérité*, il cui primo volume apparve nel 1674. Fra le altre sue opere meritano di venire specialmente menzionati gli *Entretiens sur la métaphysique* (1687), che da molti sono considerati come il suo lavoro più pregevole. Come autore Malebranche è chiaro, elegante, spiritoso, ma nello stesso tempo alquanto prolisso. In lui l'interesse religioso va di pari passo con l'interesse filosofico ed egli credeva di aver aperto la via alla loro completa conciliazione. Egli non vide che perveniva col suo pensiero a risultati simili a quelli raggiunti

prima di lui da Spinoza (*le misérable Spinoza*, come egli lo chiama). Malebranche, come Spinoza, sembra non aver conosciuto i precedenti occasionalisti (Cordemoy e Geulincx): è ciò una prova che il pensiero seguiva qui la via del suo sviluppo naturale. Malebranche conservò il suo vigore spirituale fin nella vecchiaia avanzata e morì nell'anno 1715.

Malebranche nella *Recherche de la vérité* incomincia col ricercare le cause degli errori ed i mezzi per liberarsene. Una sorgente principale dell'errore è la credenza che i sensi, i quali ci sono dati per fini pratici, siano in grado di farci conoscere l'essenza delle cose; noi trasportiamo nelle cose stesse le qualità sensibili da noi sentite. Le cose materiali sono in sè solamente estese, non colorite, non dure, molli, ecc. La fantasia ci induce in errore in quanto essa sta sotto l'influenza del senso ed è nello stesso tempo dipendente dai nostri sentimenti. Malebranche si estende in un'interessante indagine sulla natura psicologica e fisiologica dei sentimenti ed esprime qui delle opinioni (specialmente circa la parte esercitata dall'influenza del sistema nervoso sui vasi sanguigni nelle emozioni) che ancora oggidì attraggono l'attenzione. Sia gli errori della percezione, sia quelli della fantasia derivano dall'azione esercitata dal corpo. Ma anche l'intelletto, che tuttavia appartiene per se stesso all'anima, deve venir sottoposto alla critica. La domanda principale è: donde derivano le nostre rappresentazioni (idee)? Noi apprendiamo immediatamente soltanto il nostro stato spirituale e le nostre attività; le altre cose noi le conosciamo soltanto per mezzo delle rappresentazioni o idee che abbiamo di esse. Queste idee non possono venir prodotte nè dalle cose, nè da noi stessi: poichè nessun essere finito può essere una causa assoluta. Essere causa è essere qualche cosa di divino, perciò è paganesimo l'attribuire una causalità alle cose finite. Vi può soltanto essere una unica causa, la Divinità; le cause naturali non sono che cause occasionali (*causes occasionnelles,* da ciò il nome di tutto questo indirizzo nella filosofia). Se una palla vien posta in moto per l'urto di un'altra palla, quest'ultima non è la causa. Fra i movimenti delle due palle non vi è alcuna connessione necessaria (49). L'urto delle due palle è solo per l'autore di tutti i movimenti materiali *l'occasione* per mandare ad effetto una disposizione della sua volontà col comunicare alla palla urtata una parte del moto di quella urtante. La forza motrice dei corpi è solamente ed unicamente la

volontà di colui che è anche il fondamento della loro esistenza. E parimenti avviene per lo spirito umano: senza l'azione di Dio questo non può nè percepire nè volere. Non servirebbe a nulla l'assumere che Dio abbia dato ai corpi ed all'anima la facoltà di agire, che abbia comunicato ad essi una parte della propria forza. Poichè Dio non può fare ciò: Dio non può creare degli Dei! Come la vera religione insegna che vi è un solo Dio, così insegna la vera filosofia che vi è una sola causa.

La nostra conoscenza si spiega solamente coll'ammettere che per riguardo ai nostri pensieri noi dipendiamo da Dio. Dio è in relazione immediata con ogni spirito; egli è *le lien des esprits*. Mediante questa unione con Dio, coll'autore di tutte le cose, il nostro spirito vede le cose create: le rappresentazioni di queste debbono già essere in Dio, chè altrimenti il nostro spirito non avrebbe potuto crearle. In vero e proprio senso tutte le rappresentazioni che noi abbiamo non sono che limitazioni della rappresentazione di Dio, dell'essere infinito. Ogni atto del pensiero è la determinazione più precisa di una rappresentazione indeterminata dell'unico esistente dalla quale noi non possiamo mai staccarci. Similmente ogni nostra aspirazione è propriamente un'aspirazione verso Dio; soltanto nell'unione con lui sta la vera felicità, ed egli è colui che risveglia in noi il bisogno della felicità; ma spesso noi ci arrestiamo ad un bene finito e limitato e consideriamo questo come il bene supremo nello stesso modo che noi consideriamo gli esseri finiti come cause vere. L'etica di Malebranche sta dunque in perfetta corrispondenza con la sua teoria della conoscenza.

Alla dottrina di Malebranche, che noi vediamo tutte le cose in Dio, vien sollevata una difficoltà con la domanda: perchè dunque è propriamente necessario credere ad un mondo materiale reale? La nostra conoscenza della natura, secondo Malebranche, trova già completa spiegazione per mezzo dell'azione di Dio su di noi, ed il mondo materiale reale non è per nulla necessario: la rappresentazione divina dello stesso (l'estensione intelligibile, come la chiama Malebranche) è sufficiente. Come si racconta, Berkeley, allorchè visitò Malebranche poco tempo prima della morte di questo, gli sollevò questa obbiezione. La medesima si trova anche in un carteggio che il matematico Mairan, già discepolo di Malebranche, mantenne con esso. Mairan pose a Malebranche questo dilemma: o l'estensione materiale non esiste (giacchè, secondo Malebranche,

essa non è necessaria per spiegare la nostra conoscenza della stessa), oppure anche l'estensione materiale appartiene, come insegna Spinoza, all'essenza di Dio (in quanto noi vedremmo in Dio non solo l'estensione intelligibile, non solo la rappresentazione dell'estensione, ma la stessa estensione reale). Il vecchio filosofo mistico si sentì turbato da questa obbiezione ed il carteggio con Mairan si chiude coll'appello di Malebranche alla fede religiosa come fondamento ultimo di ogni certezza.

Mentre il cartesianismo nei pensatori della serie qui accennata finisce in un idealismo teologico, in un altro gruppo di pensatori contribuì a produrre nuove forme di scetticismo. Esso conteneva parecchi elementi che potevano condurre in questa direzione. Anzitutto il principio del dubbio metodico, la tendenza critica con cui incomincia la filosofia di Descartes. Non tutti potevano con rapidità pari a quella del fondatore del cartesianismo passare dal dubbio e dall'analisi al dogmatismo. In secondo luogo lo stesso dogmatismo di Descartes doveva provocare la critica, specialmente perchè gli stessi risultati dogmatici ponevano nuovi problemi o problemi antichi sotto nuove forme. In terzo luogo Descartes affermava l'opposizione fra la religione positiva e la conoscenza scientifica, opposizione che, più recisamente formulata, poteva condurre a negare ogni valore decisivo ai risultati filosofici da Descartes ottenuti, dal momento che essi non conducevano alla verità suprema. Verso la fine del secolo diciasettesimo questi motivi operarono in misura e forma varia su una serie di uomini i quali, malgrado tutte le disparità, hanno ciò in comune di essere stati, almeno per qualche tempo, sotto l'influenza della filosofia cartesiana e di essere più tardi passati, per ciò che riguarda la filosofia, ad uno scetticismo più o meno deciso. Qui non si può che riferire in breve i tratti più caratteristici di essi.

Joseph Glanvil (1636-1680) si trasse nella sua gioventù dal puritanismo e dalla filosofia scolastica che durante i suoi anni di studio dominava in Oxford. Egli era un grande ammiratore di Bacone e di Descartes, specialmente di quest'ultimo, e nutriva le più grandi speranze per l'avvenire della scienza sperimentale. Nella sua opera principale (*Scepsis scientifica*, 1665), che egli dedicò alla *Royal Society*, egli parla in favore della libera ricerca; egli si considera come scettico solamente nel senso etimologico della parola (σκέπτομαι, esamino, ricerco). Si unisce risolutamente a Descartes

nell'esigere una spiegazione meccanica della natura *(the mechanical hypothesis)* in opposizione alla dottrina scolastica delle qualità e delle forme. Per lui la natura è la grande macchina *(the great automaton)*. Ma egli afferma più vigorosamente di Descartes che tutta la nostra conoscenza della natura è ipotetica; con grande zelo rintraccia tutte le ragioni le quali ci persuadono che il nostro sapere non andrà mai disgiunto dall'imperfezione, e mostra come appunto l'esperienza progressiva ci ponga dinanzi a nuovi fenomeni che possono rendere necessario il mutamento delle ipotesi da noi formate in antecedenza. Al par degli occasionalisti, ma indipendentemente da essi, egli rileva con molta energia quali difficoltà si offrano ad immaginare uno scambio di azione fra l'anima ed il corpo, ed al par di Geulincx e di Malebranche, ma prima di questi, egli scorge le difficoltà che stanno in ogni qualsivoglia rapporto causale. " Noi non conosciamo alcuna causa „, egli dice (*Scepsis scientif.*, cap. 23), " per intuizione immediata, ma solamente per via degli effetti di essa. Quando noi argomentiamo che una cosa è la causa di un'altra, noi ci appoggiamo al fatto che la prima sempre accompagna la seconda; dunque *il rapporto causale stesso non può essere sensibilmente percepito (causality it self is unsensible)*. Ma l'argomentare ad un rapporto causale da un rapporto di concomitanza non dà in sè necessità alcuna „. Glanvil anticipa qui Hume. Egli annette un peso particolare a quei casi in cui la causa e l'effetto sono molto dissimili e dove perciò noi non possiamo possedere alcuna cognizione chiara e necessaria della loro relazione reciproca. Che egli, malgrado tutte le sue disposizioni critiche ed empiriche, difendesse la credenza nelle streghe avvenne perchè egli riteneva come atto dogmatico il voler contestare la magìa dal momento che non si può sapere *a priori* quali rapporti causali abbiano luogo nel mondo. Il suo scetticismo lo indusse altresì a non fidare completamente nella " ipotesi meccanica „. Egli è dunque, come i pensatori affini di cui dobbiamo trattare qui appresso, una prova che il pensiero novello non era ancora riuscito a cacciare del tutto le concezioni medioevali.

Alta sugli uomini di questo gruppo ed alta nella sfera degli spiriti eminenti in generale si eleva la figura di Blaise Pascal. Anche Pascal (1623-1662) subì l'influenza di Descartes e conservò costantemente nel giro dei suoi pensieri alcune concezioni cartesiane. Ma la corrente impetuosa e profonda della sua vita inte-

riore lo trascinò lungi dalla filosofia. E tuttavia si rivela sempre una certa affinità tra il pensiero religioso di Pascal e il pensiero filosofico di Descartes: entrambi proclamano il diritto supremo della coscienza. Nel suo *Fragment d'un traité du vide* Pascal si dichiara contro il potere dell'autorità nel campo scientifico, e nella trattazione *De l'esprit géométrique* dà delle chiare indicazioni per una dottrina del metodo, riconoscendo esplicitamente il *Discours de la méthode* di Descartes. Più tardi, dopo la rivoluzione religiosa in lui avvenuta, lotta dalla parte dei giansenisti contro la validità dell'autorità papale per ciò che ha tratto ai fatti. Da Roma egli si appella al cielo. Riguardo alla condanna di Galilei pronunciò (nella 18ª lettera provinciale) il detto più volte ripetuto, che, se la terra si muove realmente, nessun decreto può impedirnela; essa girerà con tutti gli uomini, lo credano essi o non lo credano. Come Bruno e Descartes, egli crede all'immensità dell'universo e nella sua febbre religiosa si serve di questa idea per immergere l'anima sua nel sentimento di vertigine che dà il pensiero di non essere che un punto insignificante dell'essere. Con Descartes egli si accorda nella concezione dell'anima e del corpo. Il corpo per lui non è che una macchina, un automa. Egli si serve della recisa opposizione fra il pensiero e l'estensione per rilevare il pensiero del valore spirituale dell'uomo: come essere materiale l'uomo paragonato con le masse colossali deve essere calcolato come un nulla; esso non è che un fuscello, ma un fuscello *pensante!* Questo è un pensiero prettamente cartesiano. Ma se anche questo pensiero poteva riempire d'entusiasmo Pascal, esso non comprendeva ancora ai suoi occhi la realtà suprema. Al disopra del mondo della materia e dello spirito stava per lui il mondo soprannaturale dell'amore che sorge nell'uomo per via dell'immediata rivelazione divina. La religione è l'esperienza immediata del cuore di Dio *(Dieu sensible au cœur)*. La dimostrazione filosofica potrà nei casi più favorevoli condurre ad un Dio astratto, forse al Dio della verità, ma non al Dio d'amore, all'unico vero Dio. Deismo ed ateismo sono per Pascal pressochè una sola cosa. Ciò che egli brama è di sentire pieno di Dio il suo cuore ed a ciò nessuna ricerca lo può aiutare. Oltre a questa tendenza immediata a riannodare il suo sentimento ad un oggetto infinito, in Pascal agisce ancora un altro motivo psicologico che determina la decisa differenza fra lui ed una figura come quella di Malebranche. Questo motivo è l'angoscia che egli prova al pen-

siero di esistere in un mondo senza limiti, senza stabilità, in un mondo intorno a cui la conoscenza non può raggiungere alcun risultato fisso. Scettici e dogmatici si combattono; nessuna delle due parti riesce ad aver ragione, eppure una di esse deve averla; la loro stessa controversia mostra che gli scettici hanno ragione. Non serve a nulla il voler fondare i primi principii della conoscenza sulla natura umana: poichè dove si trova la natura umana? Questa si muta incessantemente, oppure viene dominata dall'abitudine. Nei rapporti pratici l'uomo vien spinto innanzi dall'inquietudine e dalla vanità, oppure egli osserva gli usi ricevuti. L'uomo è pieno di contrasti e di contraddizioni. Il dubbio e l'incertezza dominano nel suo interno. " Egli deve decidere di ogni cosa e non è che un misero verme; deve essere il soggetto della verità ed è una cloaca di incertezze e di errori; egli è la gloria dell'universo e nello stesso tempo ne è la vergogna! „. Da tutte queste contraddizioni Pascal trova una sola via di salvezza: il rifugiarsi nel cristianesimo rivelato storicamente. In questo la sua anima angosciata e piena di amore trovò pace. Per condurre ad esso gli altri uomini egli aveva ideato un'esposizione fondata sulla storia biblica, la quale doveva dimostrare come tutti i contrasti e tutte le contraddizioni della natura e dei rapporti della vita umana cessano per la rivelazione data nelle scritture bibliche. È certo una fortuna per la fama di Pascal che egli non abbia compiuta la parte positiva della sua apologia del cristianesimo, cosicchè i suoi pensieri *(Pensées)* sulla natura umana e sulle sue condizioni, i quali non dovevano formare che la parte preparatoria dell'apologia, possono ora agire da sè stessi. Ciò che anima Pascal è il forte sentimento dell'importanza e del valore della vita. In opposizione all'indirizzo razionalistico, che trovava sì valido appoggio nella filosofia di Descartes, Pascal si appella alla personalità vivente, al cuore, alla coscienza come motivi ultimi e decisivi per la concezione della vita. Un secolo prima di Rousseau egli solleva la questione del valore della conoscenza scientifica per la vita individuale. E nel suo bisogno di amore e nell'angoscia della sua anima egli risponde: " Tutta la filosofia non vale un'ora di fatica! „. Ed egli ideava di scrivere contro coloro che troppo approfondiscono le scienze *(qui approfondissent trop les sciences)*. Non volle considerare come una conseguenza dell'abitudine o della tradizione l'aver egli stesso trovato la soluzione nella dottrina cristiana, in modo speciale nella dot-

trina cattolica, in modo più speciale ancora in quella gallicana e nel modo più speciale in quella giansenistica; non volle vedere che in questo punto gli argomenti scettici da lui stesso messi in campo conservano tutta la loro forza. E se gli si domandava che cosa si dovesse fare, come si dovesse incominciare per ridurre al silenzio la voce del dubbio, da buon cartesiano rispondeva: " Noi siamo automi come siamo spirito. Entrambi debbono venir condotti alla fede, questo per mezzo della convinzione, quello per mezzo dell'abitudine. E se la convinzione non vuol venire, s'incominci dall'abitudine: fa come se tu credessi: prendi l'acqua santa e fa dire una messa; ciò ti abbrutirà e ti farà credere *(cela vous fera croire et vous abêtira)!* „ Ciò vuol dire tagliare il nodo colla filosofia, della quale egli si serve e che nello stesso tempo combatte.

Anche Pierre Daniel Huet, vescovo di Avranches (n. 1630, m. 1721), volle abolire la libera indagine per giovare alla fede religiosa, che in lui più decisamente ancora che in Pascal si presentava come la fede della chiesa. Egli si manteneva ancora fermo ad alcune parti essenziali della filosofia scolastica. Per qualche tempo fu cartesiano e si accese di grande entusiasmo per il metodo semplice e chiaro della nuova filosofia. Tuttavia più tardi sorse in lui il dubbio se poteva darsi un criterio razionale della verità in generale: allora noi dovremmo di nuovo avere un criterio per giudicare se questo sia il giusto criterio della verità — e così all'infinito! Descartes vuole che si incominci dal semplice e che si passi quindi al composto; ma non vi è nulla di così facile e semplice che possa essere elevato sopra ogni dubbio! Descartes opina che noi non possiamo dubitare del pensiero stesso; ma perchè no? Noi apprendiamo il pensiero allo stesso modo in cui noi apprendiamo tutto il resto: col rivolgere ad esso la nostra attenzione — dunque per mezzo di un nuovo pensiero. Quindi non si può giungere ad un principio assoluto. Il " *Cogito, ergo sum* „ di Descartes è un argomento della cui legittimità si può dubitare, e la sua prova dell'esistenza di Dio cade quando si riconosca che l'esistenza non è una proprietà. Soltanto l'autorità della tradizione e quella della chiesa possono dare un fondamento alla conoscenza, e Huet, il dotto umanista, il quale trovava sconveniente il disprezzo che i Cartesiani ostentavano per l'antichità, cerca perciò di dimostrare che le religioni ed i sistemi filosofici dell'antichità sono dovuti ad una tradizione derivata dal popolo ebraico.

Pierre Bayle (1647-1706) aveva, durante i suoi anni di studio a Ginevra, conosciuto il cartesianismo, che prese in lui il sopravvento sulla filosofia scolastica studiata in un collegio dei gesuiti. Egli ammirava specialmente il precetto cartesiano di non servirsi che di concetti chiari e distinti e di ricondurre le questioni complicate a principii semplici ed immediatamente evidenti. Più tardi durante la sua attività nelle università di Sedan e di Rotterdam egli assunse un'attitudine critica contro parecchie dottrine del cartesianismo. Propriamente egli fu più un dotto ed un letterato che non un filosofo; si interessò di cose letterarie e di concezioni speculative nella loro multiforme varietà, e la sua inclinazione verso i concetti chiari e distinti lo condusse a sottilizzare acutamente sulle differenze dei punti di vista, a rilevare in modo preciso il punto culminante dei problemi e a mettere a nudo le soluzioni illusorie. Nel suo saggio magistrale intorno a Bayle, L. Feuerbach mostra che Bayle non fu per nulla uno scettico sistematico, ma che le difficoltà e la complessità dei singoli problemi generarono in lui il dubbio. Per lui la filosofia fu essenzialmente critica, ed il suo valore più negativo che positivo. I risultati di essa stanno in deciso contrasto con quelli della teologia, ciò che egli dimostra per riguardo ad un singolo dogma (quello della caduta) collo stabilire una serie di principii fondamentali teologici e filosofici i quali si dimostrano come assolutamente incompatibili fra loro. Con questa trattazione (nella *Réponse aux questions d'un provincial*) Bayle iniziò la discussione più importante sul problema del male che si sia avuta dopo " l'Aurora „ di I. Böhme. Già nel suo *Dictionnaire historique et critique* egli aveva affermato (specialmente nell'articolo sui Manichei) che l'accezione di due principii nel mondo, uno buono ed uno cattivo, ben difficilmente si potrebbe confutare quando fosse difesa da pensatori acuti ed indipendenti. Se Agostino non avesse abbandonato la dottrina dei manichei, Bayle crede che egli avrebbe da essa potuto ricavare qualche cosa che sarebbe stato in grado di sconcertare gli ortodossi. Per la via della ragione questa dottrina non si può confutare. Si ha la scelta fra la ragione e la fede, e la fede appare tanto più sublime quanto più è contrario alla ragione il dogma da credersi. Bayle aveva fatto senza dubbio la sua scelta ed era sincero con la sua recisa distinzione. Ma questa scelta non gl'impedì di riconoscere un'umanità indipendente da ogni dogmatismo. Egli dà gran peso (specialmente nei *Pensées diverses*

à l'occasion de la comète) agli istinti naturali, i quali senza ragionamento cosciente conservano l'individuo e la specie. E per ciò che riguarda la condotta umana nel complesso della vita pubblica e privata egli afferma che essa viene assai più determinata dal temperamento naturale e dal carattere che non dalla fede o dalla miscredenza. Perciò egli può (del che gli si fece gran colpa) benissimo immaginare uno stato di atei. Ludwig Holberg osservò più tardi appunto in riguardo a questo ragionamento di Bayle, che l'intera disputa se e fino a qual punto un incredulo possa essere morale diventava così inutile (Ep. 210). Questo complesso d'idee sta in naturale connessione colla fervida lotta di Bayle per la tolleranza e non meno col fatto che egli propugna l'indipendenza dell'etica di fronte alla teologia. Il metodo cartesiano viene qui da lui applicato in modo interessante: alla stessa guisa che il principio che il tutto è più grande della parte è così chiaro e limpido che non si potrebbe credere ad una rivelazione che vi contrasti, parimenti i giudizî etici più semplici coi quali noi distinguiamo il bene dal male sono così chiari che nessuna rivelazione potrebbe annullarli, ed anzi la validità e il valore di ogni rivelazione dovrebbero venir provati prendendo quelli per norma. Se in ciò si vuol ricusare il lume naturale, non si ha assolutamente più alcun criterio. A questo punto viene alla luce in Bayle una possibilità per cui la lotta tra la fede e la scienza perderebbe ogni senso: la possibilità cioè che gli istinti naturali ed il senso immediato per il vero ed il buono siano sufficienti a dirigere la vita! Fu compito del secolo decimottavo lo svolgere questa possibilità, che già era stata intuita dal Rinascimento nella sua rivelazione dell'umano, ma che di fronte alla reazione vittoriosa, non aveva potuto affermarsi fuori d'una cerchia ristretta di pensatori. Di più questo pensiero aveva ancora bisogno di potersi svolgere in modo più completo.

3. — **Pierre Gassendi.**

Si contrappone, specialmente nel mondo francese, a Descartes, tuttavia più per il suo metodo che non pei suoi risultati. Egli volle essere un filosofo empirico e difendere la percezione contro il metodo intuitivo e deduttivo di Descartes. Mentre Descartes con una fretta maggiore di quella che lo concedesse il suo metodo, si innalzava alle idee supreme ed inclinava a considerare queste come immediatamente

fondate nello spirito umano, Gassendi affermò l'origine empirica dei nostri concetti. Lo scritto polemico (*Disquisitio metaphysica*. Amsterodami 1644) che egli pubblicò contro Descartes appartiene ai documenti più interessanti del dibattito fra la scuola empirica e la scuola deduttiva. Che tuttavia Gassendi termini con risultati spiritualistici è dovuto alla sua posizione ecclesiastica che facevagli una necessità di conciliare la teologia con la filosofia empirica. Egli era nato nell'anno 1592 a Digne nella Francia meridionale, nel 1617 divenne predicatore e più tardi professore di filosofia ad Aix, la qual carica abbandonò per assumere una cattedra di matematica a Parigi che egli tenne fino alla sua morte (1655). Gassendi pubblicò nella sua gioventù un'acuta critica della filosofia scolastica; il rigoroso decreto dell'anno 1624 contro le nuove dottrine, e la condanna di Galilei più tardi, lo indussero a un maggior riserbo. Si occupò di studii fisici ed astronomici, ma non osò dichiararsi per la dottrina copernicana. Nei suoi scritti ulteriori svolse la dottrina atomistica in parte sotto forma di un rinnovamento della dottrina epicurea. Egli difende la personalità di Epicuro contro le accuse volgari. Queste opere ebbero grande importanza, poichè la teoria atomistica, già preparata da Bruno e da Basso, adattavasi meravigliosamente ad essere utilizzata dalla scienza naturale. Gassendi fu un ammiratore di Galilei ed i principii naturali da lui stabiliti ne tradiscono l'influenza. Partendo dal principio che nulla può sorgere dal nulla ed entrare nel nulla e che perciò nel corso di tutti i mutamenti deve persistere un qualche cosa, egli mostra che, perchè il mutamento possa spiegarsi, questo qualche cosa che persiste durante tutti i mutamenti, vale a dire la materia, deve essere un complesso di elementi solidi ed indivisibili, ossia di atomi. Matematicamente la suddivisione si può continuare fino all'infinito, ma fisicamente la divisibilità ha un limite determinato. Tutti i cambiamenti della natura debbono venir spiegati per i movimenti degli atomi: tutte le cause sono cause di movimento. Fra gli atomi vi è uno spazio vuoto, altrimenti il movimento di essi non sarebbe possibile. Lo spazio è, come il tempo, una cosa di specie affatto particolare che non può essere chiamata nè un essere, nè una proprietà. Il movimento può soltanto aver origine o cessare per mezzo del contatto; perciò tutte le cause debbono essere materiali. L'anima può soltanto muovere il corpo in quanto essa stessa (come anima negativa e sensibilmente percipiente) è materiale. Gassendi

si distingue da Descartes coll'affermare che oltre all'estensione ed al movimento debbono ancora venir attribuite alla materia altre proprietà, e col limitare la divisibilità fisica. Nello stesso tempo insegna (sotto l'evidente influenza di Galilei) che non il movimento stesso, ma l'impulso al movimento *(impetus)* è costante; l'impulso al movimento non cessa quand'anche il moto passi allo stato di quiete. Questa correzione della nuova concezione meccanica della natura segna un nuovo importante progresso. Per contro Gassendi ricorda i predecessori di Descartes e di Galilei, specialmente Telesio, quando assume che tutti gli atomi possedano la sensibilità e nella sua filosofia della natura si serve di quest'opinione come pure della concezione di un'anima del mondo. Un analogo compromesso ha luogo per il suo tentativo di collegare la concezione spiritualistica colle teorie atomistiche e meccaniche: gli atomi sono creati da Dio; Dio e l'anima o parte dell'anima infusa in modo soprannaturale (*anima rationalis* o *intellectus*) fanno eccezione al principio che tutte le cause siano materiali. Questo compromesso era ancora più incoerente di quello cartesiano, poichè la stessa anima veniva divisa in due parti, una materiale ed una immateriale. Non pertanto ciò portava con sè il vantaggio di abituare il mondo dei dotti e specialmente dei teologi a non considerare più l'atomismo come una dottrina radicalmente empia. Ora la scienza naturale poteva indisturbata valersi dell'ipotesi atomistica.

4. — **Thomas Hobbes.**

a) **Biografia e caratteristica.**

Allorchè nell'anno 1588 " l'Armada „ spagnuola era in procinto di salpare per assalire l'Inghilterra, le voci terrificanti della guerra fecero sì che la moglie del parroco di Malmesbury desse alla luce un figlio anzi tempo. Essa partorì due gemelli, disse poi Hobbes in una autobiografia in versi, ossia me e la paura. Egli faceva derivare da ciò il suo temperamento timido e pacifico, il quale tuttavia, come la sua vita mostra, non escludeva l'energia del pensiero e la combattività letteraria. Il ragazzo ricevette il primo insegnamento nella sua città natale, quindicenne recossi ad Oxford dove imparò la logica scolastica e la fisica, le quali per altro lo interessavano assai poco. Abbandonò presto l'università e fu pre-

cettore di un giovinetto della nobile famiglia Cavendish. Con questa famiglia egli rimase legato per tutta la vita. La sua posizione gli offrì l'opportunità di ripetuti viaggi nei paesi europei. Egli raccolse molte esperienze sul mondo e coltivò con fervore la letteratura, specialmente gli storici ed i poeti classici. Osservò con attento sguardo i casi della sua patria e l'aver atteso ad una traduzione di Tucidide, che egli pubblicò nel 1629, non è probabilmente senza rapporto con le tempeste politiche che fin dai primi anni del regno di Carlo I già si addensavano minacciose all'orizzonte. Tuttavia per qualche tempo il suo interesse venne rivolto in tutt'altra direzione. Per un caso egli venne a conoscenza della geometria di Euclide e per questa via scoprì che eravi una scienza rigorosamente deduttiva. Di ciò egli non aveva ancora avuto finora alcun presentimento, poichè in Inghilterra la matematica non apparteneva ancora al numero delle scienze fatte oggetto dell'insegnamento ordinario, anzi, veniva quasi considerata come cosa diabolica. Allora ebbe un modello al pensiero. Certo non diventò un matematico di professione. I suoi tentativi posteriori in questa direzione riuscirono infelici e lo intricarono in lunghe controversie letterarie in cui egli rimase decisamente inferiore. Ma il fondamento del suo indirizzo filosofico era posto. La grande importanza da lui attribuita al pensiero deduttivo lo avvicina a Descartes, mentre lo mette in recisa opposizione a Bacone, col quale aveva mantenuto rapporti personali, essendo stato, negli ultimi anni di questo, suo segretario ed avendo prestato il suo concorso nella traduzione latina delle opere. Da Bacone egli non ricevette alcun deciso impulso filosofico per quanto si possa benissimo mostrare con passi isolati che egli, dopo d'avere d'altra parte attinti impulsi al suo particolare indirizzo filosofico, accolse anche idee di Bacone e le intrecciò nel suo sistema. Secondo quanto riferisce il suo primo biografo, egli ricevette l'idea del problema che mise in moto il suo pensiero da una conversazione che verosimilmente ebbe luogo in uno dei circoli scientifici parigini e nella quale occasionalmente era stata sollevata la questione che cosa sia la percezione sensibile. Poichè questa domanda non aveva trovato risposta, Hobbes cominciò a riflettervi sopra. Ora a lui parve evidente che se le cose materiali e le loro parti fossero sempre allo stato di quiete o si movessero sempre di un moto uniforme cesserebbe ogni distinzione *(discrimen)* delle cose e con essa ogni percezione sen-

sibile. Da ciò dedusse che il cambiamento del moto *(diversitas motuum)* è la causa di tutte le cose. D'allora in poi, com'egli stesso narra, giorno e notte, vegliando e sognando, più non pensò che al moto. Gli apparve chiaro che il metodo deduttivo, che egli poco prima aveva imparato a conoscere nella sua forma perfetta, poteva eccellentemente venir applicato partendo dal principio che ogni cosa sia in movimento. Verosimilmente egli pervenne nello stesso tempo (verso il 1630) e per una propria via alla convinzione della soggettività delle qualità sensibili (50). Hobbes non sapeva che già nel 1623 Galilei aveva enunciato questo principio. Soltanto alcuni anni più tardi durante un viaggio in Italia conobbe l'uomo del quale egli stesso dice (nella dedica dello scritto *De corpore*) che " ci ha aperto la prima parte di tutta la fisica, ossia la natura del moto ". Con ciò il corso già avviato dei suoi pensieri ricevette una forma più determinata ed una più salda base. Galilei deve parimenti aver fissato la sua attenzione sulla possibilità di trattare, analogamente alla fisica, l'etica con metodo deduttivo. Se così è, l'intiero sistema di Hobbes trovò ai suoi occhi con questo il suo provvisorio compimento: ma per lungo tempo ancora egli lo maturò nel suo pensiero e nel famigliare scambio d'idee che aveva luogo in un circolo di persone colte che si adunavano intorno ad un monaco, Mersenne, amico di Descartes e di Gassendi, ed a cui apparteneva anche Hobbes. " Dall'istante in cui io ebbi comunicato a Mersenne le mie idee ", dice Hobbes nella sua autobiografia, " ed in cui questi a sua volta le fece note ad altri, anch'io venni posto nel numero dei filosofi. La sua cella era migliore di tutte le scuole ". Mersenne fu appunto quegli che sottopose al giudizio di varii studiosi, fra i quali anche Gassendi ed Hobbes, le *Meditationes* di Descartes, provocando così una delle più notevoli discussioni filosofiche del secolo diciasettesimo. La critica del cartesianismo di Hobbes è un documento interessante che ci rischiara intorno alla sua filosofia, prima ancora che egli l'avesse esposta in un sistema. Hobbes, a cui il defunto Lord Cavendish aveva assicurato l'indipendenza economica, pensò ora, allorchè nel 1637 dopo parecchi anni di assenza prese di nuovo dimora in Inghilterra, a coordinare le sue idee in un sistema tripartito: *Corpus — Homo — Civis*, ossia in una dottrina delle leggi della materia, dell'uomo e dello Stato, e, per quanto fosse possibile, secondo il metodo deduttivo sul fondamento delle leggi generali del movimento. Tut-

tavia l'esecuzione di questo piano venne per lungo tempo impedita dallo scoppio della guerra civile. Il suo temperamento gli fece riguardare con una specie di sgomento il dilagare dell'appassionata lotta politica. A lui sembrò che questo scuotesse fin dalle fondamenta ogni ordine sociale. Egli temette che gli impulsi elementari si scatenassero senza freno e senza limiti. La sua esperienza del mondo avevagli insegnato quanto possano l'istinto della conservazione e l'egoismo non soltanto per il bene, ma anche per il male, e quale potenza sia necessaria per mantenere nel suo giusto letto la fiumana di queste forze. Egli fu ultra-conservatore appunto perchè in teoria fu ultra-radicale e risalì ai presupposti più elementari. Certo anche il suo commercio con i circoli della nobiltà dovette contribuire molto nella determinazione delle sue simpatie politiche. Così egli misconobbe il significato della rivoluzione inglese, sebbene egli motivasse in modo affatto naturalistico la condanna di questa, motivazione che quindi era altresì diametralmente opposta a quella che teneva uniti i partigiani degli Stuart. Per Hobbes il principio d'autorità era un principio derivato, per questi ultimi era un principio assoluto, divino, soprannaturale: questa era la grande opposizione che subito venne alla luce allorchè Hobbes elaborò le sue teorie politiche. Ed è la motivazione, non il risultato della teoria politica di Hobbes, che diede a questa, nella storia moderna dell'etica e della politica, un'importanza duratura e, per un certo senso, unica. Nell'anno 1640 egli elaborò uno scritto che conteneva nei suoi tratti fondamentali la sua teoria psicologica ed etico-politica. Quest'opera che circolò manoscritta e più tardi apparve divisa in due parti: *Human Nature* e *De Corpore politico,* venne recentemente (1888) pubblicata da Tönnies secondo i più antichi manoscritti e sotto il titolo originario di *Elements of Law*. Essa è una delle sue opere più viventi ed istruttive e dovrebbe essere il fondamento per ogni studio di Hobbes. Egli la compose avendo innanzi agli occhi le condizioni agitate dell'epoca, come una specie di ammonimento. Hobbes credeva che la sua persona sarebbe stata esposta alle persecuzioni dell'opposizione se il re non avesse sciolto il parlamento. Allorchè i torbidi crebbero ed il nuovo parlamento incominciò a procedere rigorosamente contro i partigiani del re, egli fuggì in Francia (verso la fine dell'anno 1640) per poter qui continuare in pace i suoi studii. Ma le serie condizioni del tempo non gli concessero di distogliere in pace i suoi pen-

sieri dai problemi politici, ed egli elaborò allora l'ultima parte degli *Elements of Law* in uno scritto indipendente *(De cive)*, che nel 1642 apparve in una edizione piccola e nel 1647 in una più grande. Questo scritto doveva essere la terza parte di tutto il suo sistema. Si distingue dalla trattazione anteriore in quanto rileva molto più energicamente l'opposizione fra lo stato naturale e la vita nello Stato e propugna la necessità di rimettere all'arbitrio assoluto dello Stato le questioni religiose. Hobbes era per principio avversario ad ogni gerarchia sia protestante che cattolica. Questo rendeva malsicuro il suo soggiorno in un paese cattolico ed in un circolo di realisti clericali proscritti. Quando egli lasciò di nuovo da parte i suoi studii di filosofia naturale per scrivere un'opera politica, allora avvenne una rottura formale. Quest'opera era il celebre scritto " *Leviathan* or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastica and civil ", il quale apparve a Londra nell'anno 1651. Il suo nome è tratto da quello del fortissimo mostro ricordato nel libro di Giobbe, dove di esso è detto: " Sulla terra nessuno è da paragonarsi a lui, egli è fatto per essere senza paura ". Hobbes paragona a questo mostro fortissimo il potere assoluto dello Stato. Egli svolge qui la teoria della sovranità fondata da Bodin e da Althusius fino alle sue conseguenze estreme, ma su di una base naturalistica e con uno spirito antigerarchico. L'avere egli affermato non in modo speciale l'assolutismo del potere reale, ma quello dello Stato venne interpretato (certamente a torto) nel senso che egli volesse con questo scritto adescarsi il favore di Cromwell. Ed i realisti episcopali entrarono in furore per la sua dichiarazione (contenuta in uno degli ultimi capitoli, che nell'ulteriore edizione latina del 1670 venne tralasciato): come Elisabetta ha distrutto la gerarchia cattolica, così i presbiteriani hanno distrutto gli episcopali, per essere alla loro volta distrutti dagli indipendenti — " e così noi siamo ricondotti all'indipendenza *(independency)* dei primi cristiani ". La conseguenza fu che Hobbes perdette il posto di maestro di matematica del giovane re Carlo II, e gli venne proibito l'accesso a corte. In Inghilterra le condizioni eransi fatte più calme; vi era di nuovo un potere politico fermo ed ordinato, un esecutore della sovranità e Hobbes credette ora più sicuro per lui il far ritorno a casa. Dopo un incomodo viaggio nel cuore dell'inverno giunse verso la fine dell'anno 1651 in Inghilterra, e quivi gli venne in acconcio la completa libertà di stampa,

che gli permise di pubblicare senza molestie le sue opere, che egli non aveva mai perduto di vista. Nel 1655 apparve lo scritto *De corpore*, il quale comprende la logica, la dottrina dei concetti fondamentali *(philosophia prima)*, la dottrina dei movimenti e delle grandezze e la dottrina dei fenomeni fisici; nel 1658 lo scritto *De homine*, il quale è in gran parte un'ottica (per chiarire la natura del senso della vista) e dà inoltre solo un breve abbozzo della psicologia del linguaggio e dei sentimenti. Questa seconda parte del sistema non può nè per il contenuto nè per la forma misurarsi colla prima parte degli *Elements of Law* o coi primi capitoli del *Leviathan*. La terza parte era lo scritto *De cive*, apparso anteriormente, e così con esso si chiudeva l'intero sistema. Frattanto venne la restaurazione, salutata con gioia da Hobbes. Egli si acquistò il favore del suo scolaro di un tempo, Carlo II, il quale si intratteneva spesso con lui. Visse come un vecchio studioso presso la famiglia Cavendish, occupandosi con fervore di polemiche matematiche e teologiche. Del suo antigerarchismo si era fatto un ateismo, e hobbista equivaleva ad incredulo. Sebbene egli attribuisse al potere politico il diritto assoluto di determinare ciò che doveva venir insegnato, egli stesso interpretò la Bibbia con uno spirito critico e razionale. Per lui la fede primitiva del cristianesimo consisteva soltanto nel credere che Gesù è il messia, ma non era assolutamente una dottrina speculativa. Ricusava l'eternità delle pene dell'inferno. Non credeva agli spiriti incorporei. Ma ordinariamente rimandava all'incomprensibilità delle dottrine della fede e dava il consiglio di accettarle senza pensarvi sopra, come si inghiottono le pillole amare senza masticarle. Hobbes conservò la energia fisica ed intellettuale fino ad un'avanzata vecchiaia e morì all'età di novantun anno (1679).

Hobbes è un pensatore acuto ed energico. Il suo meditato tentativo di fare della scienza naturale il fondamento di tutto il nostro sapere relativo all'esistenza è il sistema materialistico più profondo dell'età moderna. Inoltre gli scritti di Hobbes, i quali si distinguono per la loro esposizione vigorosa e chiara, contengono molte osservazioni interessanti per rapporto alla logica ed alla psicologia. Egli può venir chiamato il fondatore della psicologia inglese e quindi della vera e propria filosofia inglese. Tuttavia furono anzitutto le sue opinioni etiche e politiche che acquistarono importanza maggiore. Col suo aspro, sebbene unilaterale, naturalismo egli ec-

citò, anzi meglio, provocò l'attenzione, la riflessione altrui su questi problemi. Egli liberò definitivamente la scienza dello spirito dal giogo della scolastica, come Copernico aveva fatto nel campo dell'astronomia, Galilei in quello della fisica, ed Harvey in quello della fisiologia. Hobbes, con un sentimento giustificato del proprio valore, si pone accanto a questi uomini come fondatore della sociologia: questa (come egli dice nella prefazione all'opera *De corpore*) non è più antica del suo libro *De cive*. Per la sua fondazione naturalistica dell'etica e della politica egli produsse un movimento che giustamente venne paragonato a quello prodotto da Darwin nel secolo diciannovesimo.

b) **Primi presupposti.**

Per Hobbes la scienza si contrappone sia alla percezione sensibile ed alla memoria, sia alla teologia. Essa non si arresta come la sensazione e la memoria ai singoli fenomeni, ma cerca di conoscerli dalle loro cause; ora essa va dalla causa all'effetto, ora dall'effetto alla causa. Da ciò segue che la scienza concerne soltanto ciò che ha un'origine; con questo la teologia, ossia la dottrina dell'essere eterno che non ebbe principio, viene esclusa. — Così almeno io definisco la scienza, dice Hobbes. Potrà forse qualcuno desiderare un'altra definizione; ciò è affar suo. Il definire è cosa affatto arbitraria; non è che la spiegazione di ciò che un nome deve significare, e l'uso dei nomi è arbitrario. La scienza incomincia colla definizione dei concetti fondamentali. Si acquistano questi concetti per mezzo dell'analisi *(resolutio)* dei dati della sensazione *(a sensibus ad inventionem principiorum)*. La validità stessa dei principii, dei concetti fondamentali non può essere oggetto di dimostrazione, ma soltanto di definizione. Questi sono noti per se stessi — altrimenti non sarebbero principii. Poichè essi vengono fissati per mezzo di una denominazione arbitraria, essi sono prodotti da noi stessi. L'arte o la costruzione, non la scienza, stabilisce i principii: qui siamo noi stessi a costruire la verità: *ratiocinationis prima principia, nempe definitiones, vera esse facimus nosmetipsi per consensionem circa rerum appellationes* (*De corpore,* cap. 25, I, cfr. cap. 3, 8-9).

Hobbes incomincia propriamente soltanto nello scritto *De corpore* a rilevare recisamente il carattere puramente arbitrario delle prime

presupposizioni; negli *Elements of Law* esso non è ancora posto così chiaramente in rilievo. Ciò è dovuto al prevalere sempre più accentuato del metodo deduttivo: se ogni vera scienza è deduzione, le presupposizioni della deduzione che non si possono dedurre da altro debbono venir considerate come puramente arbitrarie. Ma allora non si può comprendere che cosa si intenda col dire che i principii debbono " essere noti per se stessi „ *(per se nota)*, quando con questo non si voglia solamente intendere che si ha piena coscienza del significato delle parole con cui essi vengono espressi. Ed anzi questa stessa coscienza immediata sarebbe allora una presupposizione che dovrebbe essere stabilita per se stessa. Essa è una specie di intuizione o, come Hobbes altrove (51) la chiama, una riflessione. Più oltre Hobbes dichiara che noi perveniamo ai principii per mezzo della scomposizione od analisi *(resolutio, analysis)* del dato; ma allora non è più lasciato al nostro arbitrio assoluto il giudicare quali principii debbano venir stabiliti, e nello stabilire questi principii noi procediamo più che ad una semplice denominazione. Anzi, Hobbes dice esplicitamente che l'analisi è l'argomentare dal dato ai principii od alle definizioni (*analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones. De corpore*, cap. 20, 6). Dunque i primi principii del ragionamento vengono essi stessi stabiliti per mezzo di un ragionamento in quanto vengono stabiliti per mezzo dell'analisi! Da ciò si vede che il processo della posizione dei principii è qualche cosa di più complicato che non lo creda la teoria del puro arbitrio.

Hobbes ha anche in altro modo limitato l'arbitrio nella posizione dei principii e nella denominazione. Così ad una sola e stessa cosa non si possono dare due nomi che si contraddicono. Egli dichiara (*De corp.*, cap. 2, 8) che questo è il principio di ogni ragionamento, quindi di ogni scienza. Ora questo stesso principio non è stabilito arbitrariamente; esso limita precisamente l'arbitrio: se io ho dato un nome ad una cosa, io non posso aggiungervi un qualunque altro nome *a mio piacimento*. Lo stesso vale in ogni costruzione: soltanto il primo passo può essere puramente arbitrario: dal primo vengono determinati tutti i susseguenti. — Fatta astrazione dalla incertezza e dalla unilateralità che qui si mostrano in Hobbes, è suo merito grande l'avere così acutamente rilevato l'elemento attivo e costruttivo della conoscenza. Nè in Descartes, nè in Bacone questo era stato abbastanza rilevato; perciò da essi non

venne messo nella sua vera luce il punto decisivo in cui dall'induzione e dall'analisi si passa al pensiero deduttivo.

Giunti così per mezzo dell'analisi ai primi principii noi dobbiamo ora derivare da questi i fenomeni. Come principio generale Hobbes stabilisce che vi è una sola causa delle proprietà fenomeniche, il *movimento*. Egli crede che quest'affermazione non abbisogni di alcuna prova; essa verrà concessa da tutti coloro che vi rifletteranno senza preconcetti (*De corp.*, cap. 5, 6). A questo principio che ogni mutamento è movimento si connette una serie di altri principii che Hobbes stabilisce occasionalmente senza indagare più minutamente in quale rapporto stiano fra loro e col principio stabilito per primo. Così il principio causale (il quale vien enunciato nello scritto sulla libertà e sulla necessità), il principio dell'inerzia, il principio che la causa del movimento deve sempre essere nel movimento di un corpo a contatto, ed il principio della conservazione della materia. In un solo passo Hobbes dimostra il principio che ogni mutamento è movimento, per mezzo del principio di causalità e del principio di inerzia, ed anche di questi due ultimi adduce, di passaggio, prove, le quali, come ad una più minuta indagine è facile vedere, presuppongono appunto ciò che era da provarsi (52).

Hobbes vuole ora dal principio che ogni mutamento è movimento e dai principii che più o meno strettamente si riconnettono a questo derivare deduttivamente il suo sistema. Dopo che la logica ha indagato il metodo e che la filosofia prima ha esaminato i concetti fondamentali più importanti, la geometria ricerca le leggi matematiche del movimento, la meccanica gli effetti del movimento di un corpo su di un altro, la fisica gli effetti dei movimenti che avvengono nelle particelle dei corpi, la scienza dell'uomo e dello Stato (che ora noi chiameremmo la scienza dello spirito) i movimenti che avvengano nell'animo degli uomini e che determinano la loro reciproca condotta. Se il sistema si potesse svolgere in via puramente deduttiva, noi avremmo in questi diversi campi solamente la progressiva applicazione speciale delle leggi generali del movimento, incominciando dalle prime presupposizioni assolute e passando per i tre gradi: *Corpus-Homo-Civis*. E questo è evidentemente l'ideale vagheggiato da Hobbes. Ma, come noi vedemmo che la dottrina dell'arbitraria posizione delle presupposizioni è, per sua stessa confessione, sottoposta ad importanti limitazioni, così egli ugualmente ammette che in due punti del suo sistema si ha un'in-

terruzione del nesso rigidamente deduttivo, essendo i rapporti troppo complicati per poter essere esplicati per mezzo d'un metodo unico e progressivo.

Quantunque Hobbes faccia procedere la scienza in parte dagli effetti alle loro cause, in parte dalle cause ai loro effetti, egli ha tuttavia compreso chiaramente che la conoscenza ha soltanto una rigida necessità quando si proceda dalla causa all'effetto. Se noi incominciamo da un dato fenomeno e lo consideriamo come effetto, la conoscenza della causa non può che essere sempre ipotetica: si può soltanto scoprire in che modo il fenomeno *può* essere stato prodotto; ma in via puramente deduttiva non si può decidere se esso *sia* stato realmente prodotto in tal guisa. Se noi partiamo dal dato e ne ricerchiamo le cause reali, noi non formiamo noi stessi i principii, ma dobbiamo studiarci di trovare i principii di cui si è valso l'autore della natura nella creazione. In questo la fisica si distingue dalla geometria e dalla meccanica (*De corpore*, cap. 25, 1; *De homine*, cap. 10, 5). Passando dalla meccanica alla fisica noi dobbiamo dunque arrestarci nella nostra deduzione per esaminare quali sono i fenomeni dati e per formare col sussidio dell'analisi le nostre ipotesi. Qui sorge allora la questione se non accade anche qualche cosa di analogo per rispetto alle presupposizioni della logica, " della filosofia prima ", della geometria e della meccanica, così che anche queste presupposizioni non siano apodittiche, ma abbiano un carattere ipotetico. E questo sembra già risultare dal fatto che per trovarle noi facciamo ricorso all'analisi (53).

L'altro punto in cui il progredire successivo del sistema fa posto a rapporti più complicati è all'inizio della scienza dello spirito. Poichè le cause dei movimenti dell'anima non si possono trovare solo — secondo Hobbes — deduttivamente, e cioè dai principii della meccanica e della fisica, ma ognuno ha opportunità, per mezzo dell'osservazione interiore (*per uniuscujusque proprium animum examinantis experientiam*), di conoscere i principii su cui poggia la scienza dello Stato: i sentimenti e gli impulsi umani e le loro tendenze. Perciò si può giungere alla scienza politica non solo percorrendo la lunga serie di deduzioni dalla geometria alla meccanica ed alla fisica, ma anche direttamente per via dell'induzione partendo dai fatti dell'osservazione interiore, i quali fatti vengono così stabiliti come nuovi punti di partenza della deduzione (*De*

corp., cap. 6, 7). Hobbes riconosce qui l'indipendenza della psicologia empirica di fronte alla scienza della natura materiale. Egli aveva tanto maggior occasione di attrarre l'attenzione su questo punto inquantochè egli stesso aveva pubblicato scritti che riflettevano la psicologia e la filosofia politica (*Elements of law*, *De cive* e *Leviathan*) prima ancora dell'opera che nel sistema precede le scienze dello spirito (*De corpore*). Qui egli avrebbe ancora dovuto fare un passo oltre. Imperciocchè in ogni caso sono soltanto i processi fisiologici, collegati coi fenomeni spirituali, che possono venir esplicati fisicamente per via deduttiva. I fenomeni dell'anima come fenomeni coscienti possono solamente venir conosciuti induttivamente per mezzo della osservazione interiore, e così l'interruzione del processo deduttivo è più grande di quanto lo creda Hobbes.

Del resto ad una più attenta indagine i due punti si ricollegano reciprocamente. Poichè la ragione per cui nel passare dalla meccanica alla fisica noi dobbiamo interrompere la deduzione sta propriamente in questo che i fenomeni fisici si presentano a noi come qualità che sono solamente dovute al soggetto senziente. Ciò che ci è dato dai fenomeni fisici sono quindi fenomeni soggettivi, la cui causa oggettiva rimane da ricercarsi; la quale causa — secondo le presupposizioni di Hobbes — deve necessariamente essere movimento (*De corp.*, cap. 25, 3). Sono pertanto i fenomeni spirituali che interrompono in ambo i punti l'unità del metodo e del sistema.

c) Oggetto della scienza.

In concordanza col suo principio fondamentale che ogni mutamento è movimento, Hobbes dichiara che oggetto della scienza è la realtà corporea. Col termine corpo *(corpus)* si intende tutto ciò che è indipendente dal nostro pensiero e riempie una parte dello spazio. Come indipendente da noi il corpo dicesi sostanza. Corpo e sostanza non sono che una sola e stessa cosa. Una sostanza incorporea è per Hobbes una contraddizione. Ma noi non apprendiamo le sostanze, ossia i corpi, direttamente, bensì soltanto per via argomentativa. Ciò che noi sentiamo sono solamente le proprietà (accidenti); noi non abbiamo alcuna rappresentazione della sostanza come tale, sebbene noi argomentiamo che a fondamento delle proprietà debba esservi un qualchecosa. Le proprietà essenziali dei corpi sono l'estensione ed il movimento. Tutte le altre proprietà

non sono che fenomeni soggettivi nella coscienza senziente. Secondo Hobbes anche lo spazio ed il tempo sono soggettivi, intendendo egli col nome di spazio e di tempo quelle rappresentazioni che producono in noi l'estensione ed il movimento dei corpi e che noi potremmo serbare anche quando tutti i corpi sparissero.

Si potrebbe interpretare ciò nel senso che Hobbes rinunzî ad ogni conoscenza dell'essenza delle cose e si limiti a considerarne le proprietà in quanto queste possono venir apprese coll'aiuto della sensazione. Ed Hobbes stesso si mostra vivamente compreso di ciò che vi è di meraviglioso per il filosofo nel fatto che qualche cosa può apparire a noi, venir da noi appreso. " Fra tutti i fenomeni il più meraviglioso è questo che vi sia qualche cosa che si presenta a noi come fenomeno (*id ipsum* τὸ φαίνεσθαι), cosicchè, se i fenomeni sono i principii della conoscenza di tutto il resto, la sensazione è il principio della conoscenza degli stessi principii, ed è il punto di partenza di tutte le scienze, mentre le sue cause si possono solamente trovare se noi incominciamo da essa „. (*De corp.*, cap. 25, 1). Qui la coscienza senziente viene posta come primo punto di partenza di ogni conoscenza. Questa è un'espressione che ricorda il " *Cogito, ergo sum* „ di Descartes. Appoggiandosi su ciò Tönnies e Natorp hanno contestato che la filosofia di Hobbes possa chiamarsi materialistica. Hobbes può solamente chiamarsi materialista fino a quando dai suoi postulati o definizioni originarie procede con metodo rigidamente deduttivo. Ma il suo materialismo svanisce dappertutto dove il suo procedere rigidamente deduttivo, che ogni cosa vuol derivare dal principio " mutamento è movimento „, viene interrotto. Certo è che Hobbes mira ad una deduzione perfetta di questo genere, ma è egualmente certo che egli non la può raggiungere e che egli vede l'impossibilità di raggiungerla. Perciò la controversia se lo si debba chiamare materialista o no, non è che una controversia di parole. Edv. Larsen risolve (nella sua monografia su Hobbes, Copenaghen 1891, p. 186) la questione nel senso che Hobbes sarebbe solamente materialista nella dottrina del metodo, perchè la nostra conoscenza, secondo la sua opinione, non conosce che il movimento, mentre egli non avrebbe tentato di dare una metafisica materialista. A mio parere viene con ciò attribuita ad Hobbes una distinzione fra metodo e sistema, che egli non conosce. Egli è troppo un dogmatico per distinguere in tal modo. Egli confida che le cose

siano così come dovrebbero essere secondo le nostre definizioni. Egli è un materialista nello stesso senso che Descartes è uno spiritualista. Ambedue si avvolgono colle loro opinioni in una rete di contraddizioni; ma di queste contraddizioni essi non ebbero coscienza.

Perciò noi vediamo altresì che Hobbes, subito dopo aver rilevato con grande energia quale problema giaccia appunto nel fatto che vi è qualche cosa che diviene per noi un fatto, passa colla più perfetta calma alla questione donde origini la sensazione, il principio di ogni conoscenza, e vi risponde in modo conseguente al suo principio fondamentale. Poichè ogni mutamento è movimento, anche la sensazione, che ha origine da un mutamento, deve essere movimento. La sensazione, egli dice, *non è altro che* un movimento nelle particelle del corpo senziente (*De corp.*, cap. 25, 2; cfr. *Leviathan*, cap. 6). E ciò che dice qui della sensazione, egli lo afferma anche nelle obbiezioni mosse a Descartes, della coscienza in generale *(mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici)*. Quindi per Hobbes la scienza dell'anima appartiene completamente alla scienza del movimento. Ed anche dove egli distingue il movimento in sè dal suo apparire a noi *(apparition)*, per esempio quando insiste sulla soggettività delle qualità sensibili, egli afferma tuttavia che *ciò che esiste realmente*, quando noi abbiamo delle sensazioni o dei sentimenti, non è che movimento. Il sentimento del piacere, per esempio, non è altro che un certo movimento che avviene nel cuore (*pleasure is nothing really but motion about the heart Elements of Law*, VII, 1). L'apparire, l'essere appreso, il sentimento, la coscienza diventano per Hobbes, quando egli parla in modo rigidamente deduttivo, una semplice parvenza (*nothing really, Elements of Law*, I, 2, 5). — Ma una parvenza, noi dobbiamo aggiungere, che dà origine ad un grande problema, poichè, secondo Hobbes, il movimento può solamente produrre movimento e quindi è un miracolo inesplicabile che in certi punti oltre al movimento nasca anche l'*apparition* che noi chiamiamo coscienza. Hobbes ha avuto il grande merito di aver messo così chiaramente in rilievo l'insufficienza dell'ipotesi materialista. Il suo vigoroso pensiero deduttivo lo condusse qui al punto decisivo. Nessun tentativo materialistico ulteriore venne condotto con tanta chiarezza e con tanta indipendenza quanto il suo. Con ciò egli ha contribuito in modo durevole a chiarire la

questione relativa al posto che occupano i fenomeni dell'anima nel complesso dell'esistenza. Il pensiero coraggiosamente conseguente non è mai senza valore.

(In riguardo alle dottrine naturali speciali di Hobbes si noti qui solo che al par di Descartes egli non crede ad uno spazio vuoto, ma assume che le minime particelle solide si muovano in un fluido etereo. Per lui come per Gassendi il moto non cessa col passare allo stato di quiete. Egli pensa lo spazio ed il tempo come composti di particelle ognuna delle quali è per se stessa più piccola di qualunque parte che la nostra esperienza possa mostrarci *(minus quam datur)*; anche in tali particelle invisibili di tempo e di spazio vi è movimento, però solamente allo stato di tendenza al movimento *(conatus, endeavour)*. E questa tendenza al movimento non sparisce anche se sia controbilanciata da una tendenza opposta ed equivalente: essa diventa allora tensione *(nixus)*. Coll'aiuto di questi concetti (*De corp.*, 15, 2; 22, 1) Hobbes, il quale qui (come Gassendi nelle sue idee corrispondenti) è sotto l'influenza di Galilei, perviene alla possibilità di affermare in modo più perfetto di Descartes la continuità del movimento.)

d) Limiti della conoscenza. Fede e scienza.

Ogni rappresentazione che noi ci possiamo formare è, secondo Hobbes, finita e limitata. Quindi una scienza dell'infinito è esclusa. Quando si odono le parole " eterno ed infinito " si deve, dice Hobbes, essere preparati ad intendere delle assurdità. La parola " infinito " può solamente essere applicata in senso negativo a ciò che noi non possiamo restringere entro alcun limite. Questa parola non indica un qualche cosa nella cosa stessa, ma una deficienza di potenza *(impotentia)* nel nostro spirito. Con essa noi esprimiamo la nostra limitazione, ma non una qualche proprietà positiva di un essere. — Per Descartes il concetto positivo era al contrario l'infinito: il finito ha origine per la limitazione dell'infinito. In questa antitesi si esprimono le diverse concezioni della vita dei due pensatori.

(Come non può esservi una scienza dell'infinito, così non può esservi una scienza del mondo come totalità. Per riguardo alla totalità del mondo non si possono sollevare che poche questioni — e nessuna di esse può trovare risposta. La scienza non può

dire nulla intorno alla dimensione, alla durata ed alle origini del mondo, anzi non può nemmeno dire se questo ha un'origine. La conoscenza delle prime cose, le primizie della sapienza *(primitiae sapientiae)* sono riserbate ai teologi, come in Israele le primizie del raccolto erano offerte ai sacerdoti. Così si esprime Hobbes nel *De corpore* (cap. 26, 1). Inoltre egli dice ivi che noi non possiamo chiudere la serie causale in modo da acquistare la precisa conoscenza che essa non si possa più far proseguire. Anche quando noi assumessimo una causa prima, questa non potrebbe essere immobile, poichè nulla può essere posto in moto da un qualche cosa che non sia esso stesso in movimento; perciò noi non possiamo arrestarci che a qualche cosa che sia eternamente in movimento. In sè e per sè non vi è assolutamente alcuna contraddizione a pensare che il mondo non abbia alcun principio. Perciò, dice Hobbes, io non posso lodare quelli che si vantano di aver dimostrato con ragioni naturali che il mondo ha un'origine. In strana opposizione con queste asserzioni sta il modo con cui Hobbes si esprime negli scritti di filosofia politica (*De cive*, cap. 14-16 e *Leviathan*, cap. 11-12): dove, pur riconoscendo l'inconcepibilità di Dio, non ha difficoltà alcuna a concludere dal mondo a Dio: mediante un continuo regresso noi dovremmo necessariamente giungere ad una causa eterna che a sua volta non avrebbe alcuna causa! Tuttavia non furono soltanto ragioni teoretiche, ma anche e sopra tutto ragioni pratiche quelle che condussero alla religione naturale; poichè l'uomo tributa obbedienza a Dio a cagione della sua debolezza e della sua dipendenza. Questa contraddizione tanto più sorprende inquantochè non basta a spiegarla il fatto che gli scritti di filosofia politica sono più antichi del *De corpore.* Poichè nelle obbiezioni rivolte a Descartes, le quali vennero composte quasi contemporaneamente al *De cive,* è esplicitamente affermato che la creazione del mondo non può venir provata. La cosa non può venir altrimenti spiegata se non col ritenere che Hobbes nei suoi scritti di filosofia politica abbia attribuito per motivi pratici alle deduzioni della ragione un valore superiore a quello che esse possano giustamente pretendere. Egli è però costante nell'affermare che noi non possiamo formarci alcun'immagine di Dio. Qui avviene per noi ciò che avviene pel cieco che si riscaldi al fuoco; questi non può formarsi alcun'immagine della causa del calore. Noi non dobbiamo trasferire in Dio le nostre proprietà, nè

le nostre condizioni — nè dolore, nè bisogno, nè intelletto, nè volontà; poichè esse, se hanno un significato, presuppongono sempre un essere limitato. Legittime sono soltanto le espressioni negative, superlative ed indeterminate, e queste servono allora a designare la nostra obbedienza e la nostra ammirazione, non però ad indicarci ciò che Dio sia in se stesso. Anche la parola incorporeo, applicata a Dio, non è che un attributo onorifico. Poichè se tutto ciò che è, è corpo, anche Dio deve esserlo, ciò che concorda con l'opinione degli antichi dottori della chiesa. — La religione naturale non basta, essendo la ragione imperfetta e le passioni violente. Quindi è necessaria una rivelazione. Ma la trattazione di questa trova posto nella scienza dello Stato. Poichè, superando essa l'intelletto dell'uomo, può solamente poggiare sull'autorità, e questa può acquistarsi l'individuo per mezzo di miracoli; ma, essendo passato il tempo dei miracoli, tocca allo Stato decidere di ogni questione religiosa. Religione non è filosofia, ma legge; essa non richiede la discussione, ma l'obbedienza.

e) Psicologia.

Hobbes apre la serie degli investigatori eminenti nel campo della psicologia, i quali sono il vanto della filosofia inglese. Con la sua vigorosa intuizione e la sua capacità di afferrare le grandi linee d'insieme egli ha recato un prezioso contributo all'intelligenza della vita dell'anima. Ciò che lo condusse alla psicologia fu propriamente il bisogno di dare all'etica ed alla politica un fondamento empirico; tuttavia la sua trattazione psicologica è per sè stessa di grande interesse. — Rileviamo dapprima la teoria fisiologica di Hobbes in quanto essa ha attinenza con la concezione della vita cosciente. — Ciò che avviene nel mondo esterno, come vedemmo, non è che movimento. Quando questo movimento si propaga attraverso agli organi del senso ed ai nervi fino al cervello e da questo al cuore, incontra qui una certa resistenza ed un contraccolpo, trovandosi sempre gli organi interni in un certo movimento. Per questo contraccolpo, che è come uno sforzo verso l'esterno, noi trasportiamo l'oggetto della nostra sensazione nel mondo esterno. In quale rapporto siano fra loro questi due processi interni (azione e reazione) Hobbes non cerca oltre. — Come si può vedere, Hobbes si avvicina alquanto più di Descartes

alla fisiologia scolastica, poichè egli considera (tuttavia soltanto in *De corp.*, cap. 25, 4, non negli *Elements of Law*, I, 2, 8) il cuore come sede della sensazione. Quest'opinione deve certamente la sua origine alle reazioni emotive collegate alla sensazione, nelle quali il cuore è di importanza essenziale. Nel cuore è l'origine della vita, e secondo il modo in cui gli stimoli esterni modificano il movimento vitale, che è una sola cosa col movimento del sangue, ossia lo agevolano o lo ostacolano, ne nasce piacere o dolore. Per questa via viene di nuovo provocato uno sforzo involontario diretto a continuare il movimento piacevole e ad impedire il movimento doloroso. Già nei movimenti del feto si manifesta questo bisogno originario *(conatus primus)*.

Ciò che realmente avviene nel mondo, secondo Hobbes, non è che movimento — movimento fuori di noi e movimento dentro di noi. Perciò in lui la soggettività delle qualità sensibili è una conseguenza della sua metafisica del movimento. Ma egli cerca di dimostrare la soggettività delle qualità non solo per via deduttiva, ma anche per via induttiva. Egli si riporta al fatto che noi vediamo immagini di cose dove esse non sono, per esempio, nello specchio, nel sogno, nelle illusioni del senso, — che varie persone possono vedere i colori delle cose in modo diverso, — che talvolta noi vediamo le cose doppie, — che per un colpo sugli occhi o per una pressione sul nervo ottico si ha una sensazione luminosa cui non corrisponde effettivamente alcuna luce esterna. Da ciò egli conclude che il contenuto delle nostre sensazioni è sempre solo la parvenza soggettiva dei movimenti del cervello e dei nervi, ma non è in sè nulla di reale.

Se lo stimolo sensibile scompare senza lasciar alcun effetto, non ha propriamente luogo la percezione sensibile. Allora noi abbiamo un fugace *phantasma*, non una *sensio*. Alla sensazione vera e propria va unito un giudizio sugli oggetti, il quale si basa su di un confronto degli stimoli del senso *(Nam per sensionem vulgo intelligimus aliquam de objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo)*. La sensazione presuppone dunque la memoria ed il paragone. Le singole sensazioni debbono potersi distinguere l'una dall'altra. È perciò una condizione necessaria della sensazione che gli stimoli del senso subiscano delle variazioni. Dato uno stimolo assolutamente uniforme, la sensazione manca. Come io non posso avere alcuna sensazione delle ossa del

mio braccio, quantunque esse siano avvolte da una membrana molto eccitabile, così un uomo non avrebbe alcuna sensazione se egli fissasse immobile ed in modo continuo una cosa sola ed immutabile. Il provare sempre la stessa sensazione ed il non provarne alcuna si equivalgono. — Questo, come noi vedemmo, è il punto con cui Hobbes incomincia l'intera sua filosofia: senza mutamento non vi sarebbe alcuna sensazione. Per il principio che ogni mutamento sia movimento egli riuscì alla sua filosofia del movimento, dalla quale gli riesce difficile il ritorno alla sensazione, ciò che del resto egli non avverte. Nessuna meraviglia quindi se egli afferma così energicamente che appunto il fatto che qualche cosa possa venir da noi appreso (ossia possa divenire per noi un fenomeno) è il più meraviglioso di tutti i fenomeni. Attorno a questo punto si aggira tutta la sua filosofia col costruire da una parte le cause della sensazione, dall'altra gli effetti di essa.

Allo stesso modo che più stimoli sensibili diversi si offuscano, così le immagini della memoria, le quali altro non sono che sensazioni affievolite per la lontananza degli oggetti, vengono ancor più indebolite dall'accedere di nuovi stimoli. Nel sogno dove non si aggiunge alcun nuovo stimolo le immagini della memoria si presentano come riproduzioni d'una realtà presente, spesso anche aggregandosi tratti e qualità tolte ad altre rappresentazioni. — Le immagini della memoria hanno origine conformemente a certe leggi. Esse osservano la medesima serie di successione delle percezioni sensibili originali. I movimenti nel cervello sono in siffatta guisa collegati che, data la ripetizione dei primi, si succedono per una specie di coesione tutti gli altri, come fa l'acqua che su di una tavola liscia va appresso al dito che diriga una parte di essa verso una data direzione. Così l'immagine dell'apostolo Andrea può ricordarci quella dell'apostolo Pietro, e quest'ultimo ricordarci a sua volta una pietra, ecc. Questa è la legge che ora si chiama la legge di associazione per contiguità. Ma Hobbes annette parimenti gran peso alla legge dell'interesse. Il corso delle rappresentazioni non viene soltanto regolato dalla connessione delle sensazioni originali, ma anche dall'influenza del sentimento e dell'impulso. Dalla nostra costante aspirazione verso uno scopo e dalla ricerca dei mezzi corrispondenti, ha origine un certo ordinamento ed una certa connessione nelle nostre rappresentazioni. La tensione costante dell'animo verso i suoi fini *(frequens ad finem respectio)*

organizza il pensiero. Nel sogno manca (oltre che gli stimoli esterni) anche questa coscienza di uno scopo e con ciò si spiega facilmente la bizzarria delle rappresentazioni del sogno. — Secondo Hobbes il sorgere della lingua non è sufficientemente spiegato dall'associazione spontanea di un oggetto che eccita il sentimento con una manifestazione vocale od un'azione per cui il sentimento trova sfogo. Il linguaggio sorge, secondo Hobbes (come già si disse), per via di una denominazione volontaria. L'uomo fa un segno per riconoscere una cosa allo stesso modo che i marinai muniscono di un segno la roccia innanzi a cui passano navigando per poter riconoscere il luogo. La lingua è per l'individuo un contrassegno *(nota)* prima ancora di divenire un segno di comunicazione *(signum)* cogli altri. Ed una società diviene possibile soltanto allora che vengono introdotti questi segni di comunicazione. — Nella teoria dell'associazione propria di Hobbes vi erano gli elementi per una psicologia del linguaggio assai più naturale e più vera di questa teoria la quale fa una parte troppo grande al ragionamento cosciente ed all'arbitrio. La denominazione arbitraria è, come vedemmo, di grande importanza per la sua teoria della conoscenza. Essa rende possibile la costruzione dei primi principii o definizioni. E non sì tosto una tale costruzione è compiuta ogni pensiero consiste, secondo Hobbes, in un'addizione od una sottrazione di nomi. Egli tenta di fare di ogni pensiero una specie di algebra di nomi. Un giudizio, per esempio, esprime che un nome indica la stessa cosa indicata da un altro nome. Poichè Hobbes non vide l'importanza del rapporto di somiglianza per l'associazione involontaria delle rappresentazioni, egli si arrestò, con perfetta conseguenza, a questa concezione affatto esteriore del pensiero, la quale nello stesso tempo si accorda benissimo con la sua tendenza deduttiva.

Il piacere e il dolore, come venne notato, sono strettamente collegati con l'agevolamento o l'ostacolamento del processo vitale. L'istinto della conservazione è l'impulso fondamentale dell'uomo. Il piacere ed il dolore hanno origine nell'atto della sua soddisfazione momentanea. Quando si sono fatte esperienze e si è acquistata la facoltà di formarsi rappresentazioni dell'avvenire, sorgono i sentimenti più complessi. Questi, secondo Hobbes, si possono ricondurre al sentimento della potenza e dell'impotenza. Se io provo piacere per qualche cosa che può cagionarmi un piacere futuro, ciò presuppone che io possegga il potere di procurarmelo.

Questo potere può essere la mia forza spirituale o corporea o la forza di miei amici, nel cui aiuto io confido, o può essere un'autorità da cui io mi sento protetto; fors'anche Dio solo, che è onnipotente, dispone della potenza, la quale fa sì che io mi trattenga con piacere nelle rappresentazioni del futuro. Per contro, dalla rappresentazione dell'impotenza di acquistare beni futuri o di prevenire mali futuri nasce un certo dolore. Tutti gli uomini incessantemente ed affannosamente aspirano alla potenza, e solo la morte può porre termine a quest'aspirazione. Non sempre si spera una gioia più grande di quella che si possiede, ma si vuole sempre più assicurare ciò che si ha. I sentimenti speciali nascono durante le lotte e le gare che hanno luogo fra gli uomini. In quelli che avanzano gli altri abbiamo il giubilo, l'avvilimento in quelli che rimangono indietro; si ha la speranza quando si è in cammino, la disperazione quando si è affaticati, l'ira quando si incontra un ostacolo inatteso, il sentimento dell'orgoglio quando si è superato un grande ostacolo, il pianto per una caduta improvvisa, il riso per la vista della caduta degli altri, la pietà quando vediamo rimanere indietro qualcuno che amiamo, il corruccio quando vediamo progredire qualcuno a cui noi vogliamo male, l'amore quando durante la corsa aiutiamo qualcun altro, il sentimento della felicità quando superiamo ad uno ad uno quelli che ci precedono, il sentimento dell'infelicità quando ci vediamo continuamente superati, e soltanto colla morte finisce il cammino! Fino a tanto che noi viviamo noi ci proponiamo dei fini ed aspiriamo a qualche cosa. Ogni sentimento di piacere è legato ad un'aspirazione verso un fine. Immaginiamo che sia stato posto un fine supremo e che sia stato raggiunto; in questo caso non solamente cesserebbe ogni aspirazione, ma anche ogni sensazione. Dunque la vita è un continuo movimento; che quando non può procedere in linea retta si volge in circolo.

Nella sua spiegazione più precisa della pietà e dell'amore, Hobbes riconduce questi sentimenti all'impulso della conservazione ed al sentimento della potenza. La pietà nasce perchè alla vista di una disgrazia a noi estranea noi pensiamo ad una nostra possibile disgrazia; l'amore consiste nel sentimento che si ha della propria potenza quando si può aiutare altri. Anche il piacere della conoscenza è una specie di sentimento della potenza, come la gioia per la ricchezza e per il grado; senonchè la scienza dà una potenza molto minore, perchè pochi la comprendono. Tuttavia Hobbes crede

anche ad un piacere immediato della conoscenza; nel che egli è inconseguente. Egli spiega che la crudeltà è un disprezzo per il dolore e l'afflizione altrui; essa scaturisce dalla certezza di sentirsi al sicuro; per contro Hobbes ritiene come impossibile che alcuno possa provare direttamente piacere per i dolori altrui se per questo mezzo non può ottenere un proprio vantaggio. La spiegazione di tutti i sentimenti dall'impulso di conservazione, data da Hobbes, ha nei particolari dell'artificioso e dell'unilaterale. Fin quando tuttavia egli considera che i sentimenti abbiano origine dalla lotta per l'esistenza e la potenza, egli si muove su di un terreno naturale e sicuro. Non si trova in lui la raffinatezza di La Rochefoucauld, suo contemporaneo, il quale nelle " *Massime* ", in cui egli raccolse tutte le " esperienze " fatte attraverso la Fronda e la vita dei saloni, si vale sempre del solito artifizio di trovare ad ogni sentimento un pensiero intenzionale recondito. Hobbes ha molto più il senso dello spontaneo. Difficilmente egli avrebbe potuto scrivere un'affermazione come quella di La Rochefoucauld: si piange solamente per conservare l'apparenza dell'interiorità, o per venir compianti, o per convenienza!

Per ciò che riguarda la psicologia della volontà si trovano in Hobbes buone osservazioni sul rapporto fra l'impulso, la deliberazione ed il volere, dirette contro la psicologia scolastica, la quale fa della " volontà " una facoltà astratta distinta, senza connessione con le manifestazioni più elementari dell'attività. Oltre a ciò Hobbes diede nel piccolo scritto " *Sulla libertà e sulla necessità* ", il quale venne provocato da una discussione con un vescovo inglese, un pregevole contributo alla difesa del determinismo. Il vescovo opinava che se la volontà non fosse libera dalla causalità, le leggi, in quanto esse proibiscono le azioni, sarebbero ingiuste; la ponderazione dei motivi, l'esortazione, la lode, il biasimo ed il castigo sarebbero inutili; i libri, le armi, gli strumenti e le medicine non servirebbero a nulla! Hobbes risponde: la legge agisce incutendo timore, quindi come motivo; il castigo non deve infierire contro il colpevole in vista di ciò che ha fatto e che non può più essere disfatto, ma migliorarlo ed incutere timore agli altri. Senza la ponderazione l'azione risulta spesso cattiva, non riesce a ciò a cui potrebbe riuscire; per la stessa ragione non si può spesso far senza degli istrumenti, delle medicine, ecc.; la lode ed il biasimo si riferiscono alle conseguenze utili o dannose delle azioni e non hanno nulla a vedere colla necessità o colla non-necessità.

f) Etica e Politica.

Con la stessa energia con cui Hobbes fonda la sua concezione complessiva dell'esistenza sulle leggi del movimento meccanico, egli fonda la sua intera concezione della vita etica e sociale sull'impulso della conservazione. Se si domanda quale rapporto unisca in Hobbes l'etica e la scienza politica col rimanente del suo sistema, egli stesso ha già risposto che si può giungere all'etica ed alla scienza politica seguendo due vie, o deduttivamente dalla dottrina dei corpi, o per via dell'esperienza psicologica immediata. Egli non ha tentato la via deduttiva, ciò che si riconnette al fatto che i suoi scritti etico-politici furono composti prima degli scritti fisici. Egli non tenta in alcun modo di derivare l'impulso della conservazione dalla meccanica; egli riguarda l'autoaffermazione semplicemente come una tendenza generale di tutti gli esseri esistenti, come Telesio e Bruno prima di lui e più tardi Spinoza. Egli si contenta di stabilirla come un fatto. Tuttavia vi è ancora una terza via, per cui, secondo Hobbes, si può introdurre l'etica e la scienza politica: quella della definizione e della determinazione arbitraria dei primi principii. Oggetto dell'etica e della scienza politica è la nostra stessa vita; il cui apprezzamento ed ordinamento dipendono dalla nostra volontà. Perciò, secondo Hobbes, l'etica e la politica possono essere scienze costruttive altrettanto bene quanto la geometria e la meccanica. Tutte le leggi morali e politiche presuppongono un accordo liberamente stabilito fra gli uomini, il quale ha per fine di rendere possibile, sotto certe condizioni, una vita socievole. Da questo accordo si possono dedurre tutte le singole regole morali e politiche. Ma anche qui, come nella posizione dei principii scientifici generali, l'esperienza ha un'importanza essenziale per la determinazione dei principii; l'arbitrio ha i suoi motivi. Ed anzi non è la parte meno interessante nella teoria etico-politica di Hobbes quella in cui egli si studia di mostrare in qual modo gli uomini vennero a crearsi una vita sociale.

L'esperienza dell'aspro bisogno e del pericolo ve li indusse. È falso il credere (con Aristotile e con Grotius) che l'uomo sia fin dalle sue origini, per tendenza e per bisogno, un essere socievole. È il

contrario. Poichè il bisogno ed il sentimento della propria forza inducono ogni individuo ad appropriarsi quanto più è possibile di ciò che gli offre la natura, egli si urterà con altri individui che hanno un medesimo bisogno ed un medesimo sentimento della propria forza. La paura sarà forse anzi per essi una ragione che li indurrà a prevenire l'altrui violenza per non esserne prevenuti. Che sia così, si vede da ciò che sappiamo intorno ai nostri barbari antenati ed ai selvaggi, come pure dalle misure di sicurezza che tutti noi prendiamo e dalla condotta reciproca degli Stati. Lo stato di natura, vale a dire lo stato dell'uomo, così come esso si trova, astrazion fatta dalla condizione di società, è una *guerra di tutti contro tutti (bellum omnium contra omnes)*. Qui non valgono altre leggi fuorchè il bisogno e la forza individuale. Se la forza è piccola, essa vien compensata con l'astuzia. Ciò non vuol dire che tutti gli uomini siano cattivi per natura. La natura umana per sè stessa non è cattiva; ma da essa possono scaturire azioni nocive. Ed anche quando vi fosse un numero minore di uomini cattivi che di uomini buoni, questi dovrebbero pur sempre prendere delle misure di sicurezza contro i primi. Non vi sarebbe alcuna via d'uscita da questo deplorevole stato se nella natura umana non fosse radicata la ragione come vi sono le passioni. La retta ragione persuade gli uomini a ricercare dei mezzi, per la propria conservazione, migliori di quelli che essi potrebbero conseguire lottando ognun per sè. Essi scoprono che il male è comune e che può venir combattuto con mezzi comuni. Così ha origine *la prima e fondamentale legge morale naturale*: si deve cercare la pace, e se questa non è ottenibile, si deve cercare aiuto per la guerra! Ma questa legge è sottoposta alla condizione che ogni individuo rinunzii al diritto incondizionato che egli possiede nello stato di natura. L'istinto della conservazione detta questa rinuncia. Da ciò segue ulteriormente: che si deve praticare la fedeltà, la riconoscenza, la compiacenza, l'indulgenza, l'equità, si deve fuggire l'orgoglio e l'arroganza; che ciò che non può ripartirsi deve essere goduto in comune; che le controversie interne debbono venir giudicate da arbitri; che ogni individuo deve conservare le sue facoltà spirituali intatte (chè altrimenti non potrebbero governare la retta ragione ed i suoi comandamenti). Tutte queste conseguenze si possono compendiare nell'antica sentenza: “ Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te ”. A chi obbiettasse che questi precetti della ragione non

possono esercitare alcun potere sulle passioni, Hobbes risponde che la paura, la speranza, l'ira, la cupidigia e la vanità possono bensì talora avere il sopravvento; ma non vi è alcuno che non trovi per qualche momento la calma dello spirito *(sedatus animus)*, ed allora anch'egli riconoscerà questi precetti come necessarie conseguenze dell'istinto della conservazione. Tutti i doveri e tutte le virtù emanano da un solo principio: la necessità della pace; essi sono mezzi per conseguirla. Perciò la legge morale naturale è anche la volontà di Dio. La ragione ci è data da Dio, e Cristo, gli apostoli ed i profeti annunziano i medesimi precetti che si possono derivare dalla retta ragione.

Non è impossibile che Hobbes, per riguardo a questo ragionamento, fosse sotto l'influenza di Herbert di Cherbury, il quale assegnava alla legge naturale l'ufficio di impedire la distruzione reciproca, e vedeva nella retta determinazione delle " *communes notitiae* „ un mezzo per ottenere la pace. Dalla biografia di Hobbes *(Vitae Hobbianae Auctarium)* si sa che Hobbes fu in relazione personale con Lord Herbert.

Quando Hobbes fa appello alla retta ragione egli ha la piena coscienza di non credere, con Platone e gli Scolastici, ad una speciale facoltà mistica che in tutte le decisioni debba fornire il criterio comune di ciò che è bene e di ciò che è male. Egli rigetta esplicitamente (*Elements of Law*, II, 10, 8) che nel mondo possa esservi una *recta ratio* così perfetta. Di costante non vi è che il fine, a cui tutti gli esseri viventi aspirano, e quando la ragione riflette chiaramente, essa trova anche i mezzi necessarii al conseguimento di questo fine. Non siamo perciò d'accordo con Tönnies, secondo cui l'uso che Hobbes fa del concetto di *recta ratio* sarebbe un residuo della scolastica. Hobbes dà per base e per contenuto alla ragione l'istinto della conservazione ed i mezzi relativi, e sa perfettamente che la ragione agisce solo quando l'animo è calmo (*De cive,* III, 26: " *Sedato animo* „). Nella costruzione dei principii fondamentali dell'etica e della politica egli parte da un tale stato di calma dell'animo. L'esperienza gli ha insegnato che soltanto per l'unione dell'impulso della conservazione con la pace dell'animo, la quale rende possibile la ponderazione, può essere parola di leggi etiche delle azioni umane. È dunque necessaria un'idealizzazione del dato, poichè se la ragione deve essere la " retta ragione „, debbono venir escluse le commozioni passionali, come pure la stupidità

e l'incoerenza. Le esigenze ideali e logiche della pace debbono nello stesso tempo venir mantenute da una volontà costante. Non si tratta solo di osservare esteriormente i precetti, ma bisogna amarli per sè stessi. La legge morale naturale obbliga l'individuo di fronte al giudizio della propria coscienza *(in foro conscientiae)*. Incontestabilmente Hobbes non ha veduto in quale alto grado egli qui idealizza. Se l'impulso della conservazione nella sua forma elementare fosse costantemente l'unico movente, una coscienza, come Hobbes la pensa, vale a dire un sentimento od un volere che osserva le condizioni necessarie alla pace sociale amandole *per sè stesse*, non sarebbe possibile. Gli accade qui come quando fa del desiderio di sapere un piacere immediato; anche questo desiderio non si può derivare dall'impulso della conservazione. Manca ad Hobbes l'idea di una sostituzione dei motivi, per cui ciò che prima era mezzo diventa in appresso fine. Una tale metamorfosi, avente per punto di partenza l'impulso della conservazione, è affatto naturale; potrebbe anzi essere che i mezzi relativi allora vengano meglio impiegati, quando essi non vengono più impiegati *come mezzi.*

Ma serve ancora a poco che l'individuo riconosca la legge naturale davanti al tribunale della sua coscienza. È necessario venga costituita un'autorità, dinanzi a cui tutti s'inchinino. L'individuo deve trasferire a questa autorità il suo diritto naturale sotto la presupposizione che tutti gli altri trasmettano il loro al medesimo potere, il quale così concentra allora in sè tutto il diritto che allo stato di natura era suddiviso fra i molti. Questo patto, per cui si sostituisce un'organizzazione politica allo stato di natura, comprende un accordo reciproco degli individui e nello stesso tempo il riconoscimento comune di un potere supremo (sia questo accentrato in una sola persona o in una riunione di parecchie persone). Su questo punto la dottrina di Hobbes differisce da quella di Althusius, il quale separa il patto sociale dalla costituzione del potere; in Hobbes essi coincidono. Ma questi, al par dei filosofi anteriori del diritto naturale, non crede che questo patto venga conchiuso con piena coscienza; esso può venire tacitamente sottinteso o presupposto *(a supposed covenant, pactum subauditum)*, non ha bisogno di essere un patto espresso *(pactum expressum)*. Si hanno esempi di patti taciti nei rapporti fra il vincitore ed il vinto, a cui viene concessa la vita; se il primo non contasse sull'ubbidienza del secondo non gli avrebbe risparmiata la vita. Un accordo tacito è parimenti con-

chiuso fra il tenero fanciullo ed il suo educatore o protettore, per solito la madre. Che il patto abbia avuto luogo, Hobbes lo *argomenta* dalla natura dei rapporti. Ora se il patto è sottinteso o tacito, esso è allora propriamente solo un punto di vista che serve come spiegazione o come criterio d'apprezzamento. Ma Hobbes (e ciò è in lui caratteristico) fonda tutta la sua teoria su questo punto di vista. Il patto presuppone (se è espresso) che gli individui stiano reciprocamente l'uno di fronte all'altro come esseri indipendenti, ognuno col suo istinto di conservazione, e la società deve essere il prodotto della loro azione reciproca. Da questo punto di vista è possibile ad Hobbes dedurre la vita sociale dall'istinto individuale della conservazione. Egli immagina gli uomini come funghi che sono spuntati dalla terra ognuno al suo proprio posto e che in seguito si sono accostati l'uno all'altro. Questo non è che una supposizione necessaria al metodo costruttivo. Ma Hobbes non indaga in modo esplicito come l'esperienza si comporti di fronte a questa supposizione, come del resto, in generale, egli non si fece mai un'idea chiara del rapporto dell'esperienza con le presupposizioni arbitrarie del pensiero costruttivo.

Per la teoria del patto deve venir in chiaro come il ben inteso interesse dell'individuo sia quello di prestare obbedienza. Il potere a cui devesi obbedire deve essere illimitato. Il potere dello Stato deve essere quanto più forte possibile, così che ogni individuo sparisca di fronte ad esso. Deve possedere il potere di punire, il diritto di fare la guerra e di conchiudere la pace, di disporre di tutte le proprietà e di decidere quali opinioni e quali dottrine possano venir insegnate. Al potere assoluto da un lato corrisponde l'obbedienza assoluta dall'altro. Il potere dello Stato non può soltanto ordinare ciò che sarebbe peggiore della morte, per esempio il suicidio o l'omicidio dei prossimi congiunti. Se si abusa di questo potere smisurato ne risulta una trasgressione della legge morale naturale, alla quale anche i detentori del potere politico sono legati di fronte alla propria coscienza, ma non una trasgressione delle leggi dello Stato, le quali non possono vincolare il potere supremo, la cui volontà è legge. Se si osservi che queste condizioni siano dure, Hobbes risponde che il potere di proteggere è inevitabilmente accompagnato dal potere di opprimere. La vita umana non può essere mai scevra di inconvenienti. La libertà dello stato naturale è connessa alla mancanza di sicurezza ed alla guerra

la schiavitù della vita sociale è connessa alla sicurezza ed alla pace. È impossibile limitare il potere dello Stato. Il potere non si può limitare che col potere, e limitarlo vuol dire suddividerlo. Limitando il potere al sovrano, la sovranità vien di fatto esercitata dalla persona o dalle persone che potrebbero punire o deporre il sovrano. E questo non cambia, sia che si distingua fra potere spirituale e potere temporale o fra potere esecutivo e potere legislativo. Hobbes ritiene la monarchia come la forma migliore di governo. La democrazia è di fatto un'aristocrazia di oratori. La monarchia ha il vantaggio che in essa un solo individuo può abusare del potere e specialmente poi che in essa possono venir evitate le lotte di partito e possono più facilmente venir custoditi i segreti. In realtà è il popolo (in virtù del patto originario) che governa; la volontà di esso viene eseguita dal monarca, a cui, per il patto originario, venne trasmesso il diritto naturale di ciascuno.

Il sovrano deve decidere di tutte le questioni religiose e morali. Il sovrano deve determinare in qual modo si deve adorare Dio; altrimenti ciò che per uno sarebbe adorazione, sarebbe per un altro bestemmia, e da ciò si avrebbe una sorgente perenne di lotta e di dissoluzione. Tanto meno potrebbero gli individui decidere ciò che nella pratica sia giusto ed onesto; ciò sarebbe occasione di continui tumulti. È chiaro che soltanto quando le definizioni sono comuni si può avere la certezza che anche le deduzioni saranno comuni. Hobbes chiama l'etica e la politica scienze costruttive, perchè siamo " noi stessi " a stabilirne i primi principii; in pratica questo " noi stessi " diventa una sola e stessa cosa col sovrano. Qui risalta chiaramente quanto vi ha di bizzarro nel punto di vista di Hobbes. La sua libera ricerca naturalistica lo condusse a vedere la necessità di un'autorità assoluta, la cui ragione deve venir riconosciuta come la *recta ratio*. Ma poi dà egli stesso, per mezzo della propria *recta ratio*, un fondamento a questa autorità, fonda la *recta ratio* di questa sulla propria *recta ratio*, servendosi in ciò di quella libertà di pensiero e di parola che egli vorrebbe abolita. Si serve dei frutti della conoscenza, che egli stesso ha colto, per inculcare il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza. Egli usufruì della libertà di stampa vigente durante il dominio degli indipendenti per pubblicare la prima edizione del suo *Leviathan* (1651), e più tardi, sotto la Restaurazione, ricorse alla libertà di stampa olandese per preparare la seconda edizione (1670). Ciò si

riconnette al fatto che in lui, come in tanti altri spiriti eminenti del secolo XVII, il vigoroso sentimento di forza e di libertà che è caratteristico del Rinascimento, si associa con la convinzione del diritto assoluto delle grandi forze fondamentali. Per la sua teoria egli segna una forte reazione contro il Rinascimento e la riforma. Egli fa derivare le idee sediziose sulla libertà di coscienza e sul diritto della ricerca individuale nel campo della morale e della politica, in parte dallo studio degli autori greci e romani (specialmente di Aristotele) nelle università, in parte dalla libera lettura ed interpretazione della *Bibbia* portate dalla riforma. In opposizione a ciò egli esige il più rigido cesaropapismo: il regno di Cristo incomincierà solamente col suo ritorno al giudizio finale, fino allora Dio non parla che per mezzo dei suoi vicedei, per mezzo dei governanti. Egli si dichiara contro i cattolici, come contro gli anglicani ed i puritani. Se il papa deve essere il pastore dei credenti, egli ne sarà anche il sovrano ed allora lo Stato si dissolverà. Se invece ogni singolo credente deve considerarsi come partecipe della saggezza divina, ne nascerà una lotta di tutti contro tutti. Se i vescovi debbono possedere un potere maggiore di quello conferito ad essi dal re (gli anglicani credevano di avere " *something more, they knows not what, of divine right* "), ne nascerà egualmente una lotta fra la Chiesa e lo Stato, e nello stesso tempo una tirannia religiosa. Il clero protestante crede che il papato sia stato distrutto perchè esso ne occupi il posto. Ma che cosa avremmo noi guadagnato per la liberazione dalla tirannia del papa, se esso doveva venir sostituito da questi uomini insignificanti *(these petty men)*? Specialmente poi se si consideri che le qualità intellettuali di essi non sono le più favorevoli ad una vita sociale pacifica *(quorum ingenium paci et societati aptum non est)*. Hobbes incomincia dunque con la polemica contro la libera indagine, ma termina con una polemica contro le piccole autorità che si sono fatte innanzi al posto delle grandi. Sono le prime che propriamente egli ha di mira. Ed in questo rapporto sta appunto la spiegazione della sua singolare posizione.

Hobbes partecipa della tendenza all'unità, al concentramento ed alla rassegnazione, che è particolare al secolo diciasettesimo e che viene alla luce nella filosofia non solo nella sua dottrina politica, ma anche, con tratti analoghi, nella mistica di Fénelon e di Malebranche e nel panteismo di Spinoza. Egli si rese benemerito

della scienza politica collo stabilire che in uno Stato debba esservi un solo centro di gravità. Ma egli sbaglia nello stabilire questo centro: tutte le altre forze che non siano quelle della gravità per lui spariscono, e per conseguenza tutte le masse si raccolgono per lui nel centro. Potenza ed ubbidienza per lui sono tutto. Il contenuto spontaneo della vita, i costumi e le usanze, l'opinione pubblica, le vie silenziose e secrete per cui anche i dominatori vengono a dipendere da ciò che si agita nelle moltitudini e d'altra parte la piena espansione della vita, che lo Stato ha per còmpito di proteggere e di favorire ed a cui esso deve servire di fondamento e di mezzo, tutto ciò è sfuggito all'attenzione di Hobbes. Il suo sguardo è fisso a quell'unico punto. Il suo pensiero sta pago alle grandi linee: esso non afferra le sfumature più delicate. Tanto più grande è però il senso che egli ha delle grandi condizioni fondamentali della vita sociale. Egli rivela in sè quel medesimo aspetto dello spirito inglese che viene anche alla luce in Malthus e Darwin, i quali possono amendue venir considerati come i continuatori del pensiero di Hobbes.

Tuttavia si trovano in lui indicazioni che, come già venne accennato, aprono un più grande orizzonte.

Il dovere del governante vien compendiato nel principio che il bene del popolo è la legge suprema. Lo Stato non è già stabilito per i governanti, ma per i cittadini. Il despotismo che propugna Hobbes è il medesimo che appare nei più illuminati riformatori politici del secolo diciottesimo (Federico II, Giuseppe II). Egli è un caldo avversario non solo della gerarchia sotto qualsiasi forma, ma anche di ogni specie di quella subordinazione dell'individuo ad una classe, che può trovarsi anche in un paese " libero ". Per il centro assoluto di gravità che egli stabilisce vuol abolire tutti i piccoli centri di gravità, affinchè tutti gli elementi possano muoversi per le loro vie naturali. E la stessa autorità assoluta vien fondata per via della ragione. Hobbes mette a profitto la libera discussione. Egli sperava che il suo " *Leviathan* " sarebbe pervenuto " nelle mani di un principe il quale lo avrebbe meditato senza l'aiuto di un interprete interessato ed invidioso ed avrebbe di poi impiegato il suo potere sovrano per proteggere la pubblica predicazione delle dottrine in esso contenute, affinchè la verità teoretica potesse tradursi in pratica utilità " (54). Ma egli non spera solamente nell'illuminazione dei principi, bensì anche in quella del popolo. Per ciò

che riguarda la gerarchia non soltanto confida nella gelosia del potere politico, ma anche nella progressiva educazione intellettuale del popolo: *Paulatim eruditur vulgus!* (*De homine*, XV, 13). Presto o tardi si scopriranno contraddizioni tra i principii della dottrina o fra questa e la vita di colui che l'annunzia. Si apre qui un vasto orizzonte, più vasto ancora di quello che si presentò allo sguardo degli eroi dell'illuminismo del secolo diciottesimo; poichè Voltaire e Diderot si mantennero decisamente avversi al pensiero della diffusione della cultura nel volgo. E questo ampio orizzonte non è punto dovuto, quando si approfondiscano le presupposizioni di Hobbes, ad un' inconseguenza. Poichè il " patto „ mediante cui gli individui abdicano alla propria volontà non deve far sparire questa, ma solamente accoglierla in una più alta connessione. Ciò che manca in Hobbes sono i mezzi per dimostrare come la volontà isolata, quando venga a questo modo elaborata in una totalità superiore, possa trasformarsi senza scomparire.

Hobbes ci rinvia con la sua prima e la sua ultima parola al di là dell'imperfezione della sua dottrina; imperfezione che è compensata dal vigore e dalla finezza con cui egli seppe costruirla e fondarla.

g) **Indirizzi opposti della filosofia inglese.**

La storia della filosofia inglese del secolo diciasettesimo non è esaurita con Bacone, Herbert von Cherbury e Tommaso Hobbes e coll'indirizzo da essi seguìto. Oltre a questo indirizzo, il quale si fonda sui dati della natura esterna od interna e prosegue il suo lavoro su questo fondamento mediante il metodo induttivo od il metodo deduttivo, vi ha ancora un altro indirizzo il quale ci rinvia storicamente al neoplatonismo e pone al disopra di ogni esperienza un sistema di idee superiori, specialmente etiche.

Ad esso appartiene Robert Greville, Lord Brooke, il quale lottando per la causa del parlamento, cadde presso Lichfield, nel suo trentacinquesimo anno (1643). Nel suo scritto " *La natura della verità* „, apparso due anni prima della sua morte, pel quale egli ricevette forse l'impulso dallo scritto di Lord Herbert, si leva contro l'opinione che la conoscenza sia soltanto una facoltà umana la quale sia per sè stessa vuota e debba attendere dall'esterno il suo contenuto; soltanto la luce può sentire la luce e la conoscenza

è appunto un raggio della natura divina. La vera conoscenza si eleva al disopra dei sensi — del che è un esempio il sistema copernicano. Ogni pluralità, tutti i rapporti di tempo e di spazio non sono che apparenza; il pensiero non trova pace che nella conoscenza della causa unica di tutte le cose. La conoscenza dell'unità di tutte le cose in Dio libera dall'invidia, mi mostra la felicità degli altri uomini come la mia propria felicità, dissipa le tenebre dell'anima e sana ogni dolore. Al contrario, l'esperienza non può dimostrarci alcuna causa reale; essa può solamente indicarci che un fenomeno antecede ad un altro (55).

L'indirizzo platonico a cui Lord Brooke apparteneva trovò, verso la metà del secolo, asilo nell'università di Cambridge, mentre Oxford mantenevasi fedele alla scolastica. Un anno dopo il *Leviathan* apparve (1652) la " *Dissertazione sulla luce della natura* " di Nathaniel Culverwel. Questi era morto nell'anno 1651; egli fu " Master of Arts " e " Fellows " a Cambridge. Il suo scritto arieggia il platonismo, come quello di Brooke, ma non è così mistico ed annette un gran peso all'esperienza psicologica. Sia nel campo pratico, sia in quello teoretico egli crede a verità eterne ed universalmente valide. Queste verità sono una cosa sola con l'essere divino e vengono applicate nel mondo dalla volontà di Dio. Per lui, come per Brooke, la filosofia e la teologia sono quindi una cosa sola, mentre Bacone ed Hobbes le separano nettamente l'una dall'altra (56). Lo stesso indirizzo, che si distingue per una stretta unione della filosofia platonica con la teologia cristiana, ma in forma più sistematica, appare in Ralph Cudworth († 1688) ed in Henry More († 1687), i quali insegnarono ambedue all'università di Cambridge. Mentre per Bacone ed Hobbes era dogma fondamentale che la verità si conquisti con faticose lotte e sorga nella coscienza umana per un laborioso processo di elaborazione, costoro fecero ritorno alla dottrina platonica della verità eterna che non nasce, non diventa ed a cui la coscienza umana non ha che da schiudersi per divenirne partecipe. Quest'indirizzo si opponeva così al puritanismo, il quale era nemico del pensiero filosofico, come ad Hobbes (More combattè anche Spinoza) il quale considerava la filosofia come nemica della teologia. È degno di nota che Henry More venne condotto agli studî filosofici dal dubbio intorno alla verità del calvinismo; egli era stato educato nel più rigido calvinismo e l'aver potuto con l'energia del proprio pensiero elevarsi al disopra delle dottrine che gli erano

state inculcate era per lui appunto una prova dell'indipendenza del pensiero da ogni esteriorità; indipendenza che egli fece valere non solo contro l'angusta teologia puritana, ma anche contro l'indirizzo realistico di Bacone e di Hobbes. More fu in contatto con Descartes ed accolse parecchie delle sue idee, non però la recisa separazione dello spirito dalla materia; per lui lo spirito era esteso, sebbene non tangibile. Nel suo scritto *De anima* (Rotterdam, 1677, cap. I) definisce lo spirito come una sostanza penetrabile, ma non divisibile *(substantia penetrabilis et indiscerpibilis)*, mentre il corpo è una sostanza divisibile, ma non penetrabile *(substantia impenetrabilis et discerpibilis)*. In questo modo egli prende una posizione intermedia fra Hobbes e Descartes e crede di aver confutato l'obbiezione rivolta da Hobbes contro lo spiritualismo, che cioè noi non possiamo formarci nessun concetto della sostanza immateriale. L'estensione deve essere comune alle due specie di sostanza, e More anzi fa ancora un passo oltre col considerare, al par di molti filosofi del Rinascimento, lo spazio come un attributo divino: che Dio possegga l'estensione è una conseguenza della sua onnipresenza! La differenza fra Dio e l'anima consiste solo in ciò, che Dio è illimitato, l'anima è limitata. In questa mistica ardita More palesa l'influenza delle dottrine cabalistiche. La sua concezione mistica dello spazio riappare in Newton, il quale subì in generale l'influenza del More. — More si distingue da Descartes non solamente per l'opinione che ogni sostanza partecipi dell'estensione, ma anche perchè accoglie l'attività nel concetto di sostanza (per riguardo allo spirito, attività originaria; per riguardo alla materia, attività comunicata). Con ciò egli apre la via (come Gassendi ed Hobbes) alla filosofia naturale di Leibniz. — Noi non possiamo maggiormente addentrarci nell'esame di questo indirizzo, il quale è assai più una mistica erudita che non un nuovo pensiero filosofico. Esso fu di grande significato per lo sviluppo spirituale in Inghilterra, ma non recò alcun'idea nuova alla storia della filosofia.

Un interesse anche maggiore possiede a questo riguardo l'opera d'uno scrittore che affrontò Hobbes sul suo medesimo terreno, nel campo cioè della ricerca del fondamento psicologico dell'etica e della vita sociale. Richard Cumberland (nato nell'anno 1632, studiò a Cambridge, morì nel 1718 vescovo di Peterborough) pubblicò nel 1672 un'opera notevole nella storia dell'etica, intitolata: “ *Indagine filosofica sulle leggi naturali* ” *(De legibus naturae disquisitio philo-*

sophica), che è espressamente diretta contro Hobbes. Egli dichiara di voler proseguire l'opera di Hugo Grotius su di un'altra via che non quella seguìta dal celebre scrittore olandese. Anzichè studiare la morale naturale nelle sue manifestazioni attraverso l'esperienza e la storia, egli si propone di indagarne l'origine e le cause. In questo esame egli vuole partire dall'esperienza e dalle cause più prossime e da queste risalire alle cause più remote. Egli è certo di giungere in ultimo per questa via ad una sorgente divina delle leggi morali; ma non vuole adottare il comodo metodo dei platonici, i quali provano immediatamente questa alta origine per mezzo delle idee innate; " Io non sono stato ", egli dice, " così fortunato da acquistare per una via così agevole la conoscenza delle leggi naturali ". In ogni caso egli non vuol edificare la sua etica su di una tale ipotesi, sebbene riconosca la buona e sana influenza dei " nostri platonici " sulla morale. Contrariamente ad Hobbes egli rinvia alle tendenze spontanee della natura umana, mentre Hobbes aveva preso per base l'accomodamento arbitrario della volontà. Subito fin dalla nascita ha luogo uno spiegamento delle facoltà e delle forze umane, un uso spontaneo degli organi che è collegato con un piacere immediato. Gli stimoli del senso incontrerebbero una tendenza spontanea ad accoglierli ed a volgersi ad essi. In questo modo verrebbero fatte le prime esperienze ed intraprese le prime operazioni intellettuali: il ricordare, il paragonare ed il numerare. In questo impulso immediato *(impetus)*, il quale non è prodotto, ma solo messo in attività dalle eccitazioni, trovano il loro fondamento le verità naturali e per sè stesse intelligibili della ragione *(naturalia rationis dictata)*. Un tale impulso immediato è pure a base della prima aspirazione a procacciare il bene e ad evitare il male — e indubbiamente senza che il bene ed il male, proprii dell'individuo, vengano subito disgiunti dal bene e dal male comuni: anzi all'opposto si riconosce involontariamente che un bene comune a tutti gli esseri ragionevoli è superiore a quello che torni a profitto di un solo essere, e che il singolo essere raggiunge la sua propria felicità appunto coll'aspirare al bene della comunità a cui appartiene. La chiara coscienza e la volontà esplicita non farebbero poi che svolgere più particolarmente questo portato delle tendenze naturali; l'arte può lavorare sul fondamento della natura, ma non può sostituirsi ad essa. — Mentre in questo modo Cumberland, in opposizione a Hobbes, il quale costruisce la società da

individui indipendenti e chiaramente coscienti, mette in rilievo l'istinto naturale ed originario, egli afferma altresì d'altra parte, che " naturale „ è non solamente ciò che si trova nelle prime manifestazioni della vita, ma anche ciò che appare, qual frutto maturo, al termine dell'accrescimento e dello sviluppo. Perciò la natura dell'uomo non è soltanto da ricercarsi negli impulsi naturali, ma egualmente anche in ciò che ci offre il più alto sviluppo spirituale. Anche se, dunque, l'uomo fin dal principio si limita il suo interesse al proprio *io*, non è tuttavia per lui cosa innaturale il riferire il suo interesse a ciò che può conferire alla felicità di tutti. Lo stato di natura non cessa per lo svolgersi di una grandezza d'animo *(generositas)* per cui il bene è ciò che coopera alla conservazione ed al perfezionamento dell'intero genere umano, anzi forse dell'intero universo, per quanto noi possiamo averne un concetto. — Cumberland insiste così sia sulla possibilità di un passaggio evolutivo dagli impulsi elementari fino alla magnanimità, senza che sia necessaria, come anello di congiunzione, la rappresentazione esteriore e meccanica del patto sociale, sia sull'armonia che vi è fra il bene individuale ed il bene comune. In entrambi i rapporti egli enunciò delle idee che vennero poi più precisamente fondate e svolte nella filosofia inglese del 18° secolo e che già durante la sua vita vennero tacitamente esplicate nell'etica di Spinoza e nella filosofia del diritto di Leibniz. L'esposizione di Cumberland è, senza dubbio, ancora oscura ed imperfetta, ma segna già i punti più essenziali. Sebbene la sua opera (stando al titolo ed alla prefazione) sia sorta da principio solo come un attacco diretto contro Hobbes, essa ha tuttavia nella storia dell'etica un' importanza tutta propria ed indipendente.

5. — Benedetto Spinoza.

a) Biografia e carattere.

La filosofia di Spinoza segna come il punto centrale del pensiero del secolo diciasettesimo. Tutte le correnti del pensiero si raccolgono in lui: mistica e naturalismo, interesse pratico e teoretico, che negli altri pensatori del secolo formano un' antitesi reciproca più o meno grande e — quando essi si presentano nella medesima individualità — suscitano un'interna scissione, vengono da lui svolti

in modo conseguente e per mezzo appunto di questo svolgimento conseguente trovano la loro reciproca conciliazione. Mentre molti non sanno altrimenti riunire le fila del pensiero che col reciderle una ad una e quindi annodarle unicamente dall'esterno, la grandiosità del pensiero di Spinoza consiste in ciò che esso non pone al pensiero limiti arbitrarii, ma trova la sua unità nell'armonia intima e spontanea delle diverse correnti del pensiero. Nel calmo lavoro intellettuale, a cui la sua vita fu dedicata, egli cercò di costruire un'opera che potesse accogliere in sè la nuova concezione del mondo e la nuova scienza svolgendone tutte le conseguenze e che affermasse nel medesimo tempo la realtà e l'indipendenza dello spirito, — un' opera, in cui, pur essendo pienamente riconosciuta la molteplicità e l'individualità dei fenomeni, l'unità, l'ordine universo venisse concepito come la forza secreta e profonda che agisce in tutte le cose ed in cui tutte le cose sono. E quest'opera non fu per lui un lavoro puramente teoretico; essa fu per lui il soddisfacimento di un impulso personale che lo portava alla chiarezza del pensiero ed all'intelligenza di sè stesso, onde essa fu per lui la sorgente di quella serenità che è privilegio di coloro che si sono faticosamente levati dalle inquietudini e dalle tenebre della vita all'intelligenza delle leggi eterne. La sua opera principale (l'*Etica*) fu quindi una vera opera d'arte e non semplicemente un'opera speculativa. I suoi cinque libri vennero giustamente paragonati ad un dramma in cinque atti. E questo paragone può venir anche ripreso più in particolare. Nel primo vengono dati i principii più generali i quali spiegano allo sguardo lo sfondo grandioso ed infinito su cui si svolge la vita umana. Nel secondo libro s'inserisce una serie di proposizioni preliminari tolte dalla scienza della natura, mediante cui vien stabilita la concezione rigorosamente meccanica della natura; vi fa sèguito una trattazione sulla conoscenza umana. L'ultima parte del secondo libro presenta una specie di soluzione provvisoria — ciò che conferma la supposizione non infondata che i due libri formassero originariamente un tutto indipendente. Sembra quasi che si debba raggiungere il fine che Spinoza erasi proposto: la conoscenza della connessione in cui è il nostro spirito coll'intera natura. In questa conoscenza egli scorgeva (secondo un frammento autobiografico) l'unico bene strettamente legato alla sua personalità, che non poteva rapirgli nessun caso esteriore. Ma la soluzione primitiva del dramma viene impedita da una nube

che appare all'orizzonte: non sono soltanto la dissipazione e le false associazioni che impediscono la vera conoscenza, ma anche e sovratutto i sentimenti e le passioni che ci sconvolgono. Qui è una nuova e più fiera resistenza da vincersi — e per vincerla noi dobbiamo anzitutto conoscerla. Nel terzo libro Spinoza, con vera maestria, fa la storia naturale dei sentimenti. Dimostra la connessione dei sentimenti coll'istinto della conservazione ed indica come essi si trasformino sotto l'influenza delle rappresentazioni. Sua principalissima cura è di trovare una salda connessione causale così nel campo spirituale come in quello materiale. Egli cerca la legge della tempesta che ci trascina nel suo tumulto. Appunto in questa legge egli scorge la salvezza. Nel quarto libro comincia nuovamente a spuntare la luce. Nessuna passione, invero, può venir direttamente estirpata; ma essa può venir repressa da un' altra passione più forte. Una volta conosciuto ciò, non si tratta più che di fare della conoscenza del bene, ossia delle condizioni per la conservazione del nostro essere, una forza spirituale: il che può avvenire appunto in quanto questa conoscenza è per noi fonte di piacere, sia perchè essa ci indica la nostra meta, sia perchè è essa stessa un'attività dello spirito, un' estrinsecazione della nostra forza. Questa conoscenza ci collegherà con individui a noi affini, poichè appare chiaramente che noi siamo sottoposti a condizioni comuni e che solamente uno sforzo comune può condurre ciascuno di noi alla meta. Con ciò il dramma si avvicina per la seconda volta alla soluzione. Ma rimane ancora una questione: come può l'individuo riformare completamente la sua individualità per mezzo dell'unione della conoscenza scientifica, la cui possibilità è dimostrata dai due primi libri, con lo svolgimento pratico, coll'educazione per mezzo della lotta per l'esistenza, che il terzo e quarto libro descrivono? Nel quinto libro si mostra come la chiara intelligenza delle nostre passioni nella loro connessione naturale ci elevi al disopra delle medesime, e si unisca con tutto il resto della nostra conoscenza della natura in una immediata intuizione del nostro essere come una delle forme singole in cui si manifesta l'essere eterno che vive ed agisce sì nel mondo della materia come in quello dello spirito. Quando noi così contempliamo noi stessi — ed ogni cosa — " sotto il punto di vista dell'eternità ", spariscono tutte le agitazioni e le oscurità dell'esistenza finita nel tempo, ed alla libertà dello spirito, il cui svolgimento è descritto nel quarto libro, si associa l'intimo

sentimento di essere una sola cosa coll'essere eterno ed infinito. — Così Spinoza in un solo quadro trova spazio per la filosofia della religione, la fisica, la teoria della conoscenza, la psicologia, l'etica; e così pure l'esplicazione conseguente del realismo mediante una rigida applicazione della legge causale non solo non impedisce, ma anzi rende possibile l'unione mistica colla divinità. A ciò si aggiunga che questo grande e multiforme sistema di pensieri è esposto secondo il modello della matematica *(more geometrico)* sotto forma di assiomi e di dimostrazioni, e si avrà l'immagine di un'opera unica nel suo genere. Non deve far meraviglia perciò se i contemporanei non la compresero; chè anzi soltanto cento anni dopo la sua pubblicazione si cominciò a comprendere la parte idealistica del suo contenuto, e soltanto ai nostri giorni si cominciò a comprendere la parte realistica. Dinanzi ad un'opera come questa, còmpito della storia della filosofia è anzitutto il ricercare come essa ebbe origine, quali sono i suoi antecedenti storici. Essa ci appare come un terso cristallo; ma forse noi potremo scoprire qualche cosa del processo di cristallizzazione. A ciò potrà forse aiutarci il conoscere l'individualità di Spinoza, i suoi rapporti personali ed il suo svolgimento filosofico. Non può essere posto in dubbio che il multiforme contenuto, il quale è qui compendiato in un così meraviglioso quadro è innanzitutto cementato dalla personalità dell'autore. Un'analisi del sistema ci mostrerà poi come le presupposizioni e gli elementi, che l'autore aveva in sè accolti, vennero da lui utilizzati, e se ed in qual misura egli raggiunse il suo intento.

Baruch Spinoza nacque il 24 novembre 1632 in Amsterdam, ove i suoi genitori, ebrei spagnuoli, avevano trovato rifugio contro l'inquisizione. L'intelligente ragazzo fece i suoi primi studî nella scuola superiore israelita di questa città, dove egli venne iniziato al Talmud ed alla filosofia ebraica medievale. Con ciò venne posto il fondamento di un lato essenziale della sua mente, della tendenza, cioè, ad arrestare il suo pensiero nel concetto dell'essere unico ed infinito, come appunto è pensata la divinità nelle religioni superiori, specialmente in quella ebraica. Questa tendenza orientale e mistica formò in lui la base constante del pensiero, dando al suo sistema quell'unità di forma, quell'indirizzo preciso verso un unico punto, per cui esso si distingue. Assai presto incominciò a dubitare della teologia mosaica; questo richiamò su di lui la diffidenza dei teologi ebraici, ciò che ebbe per effetto alla sua volta di allon-

tanare vieppiù Spinoza dalla sinagoga. Egli sentì il bisogno di un più vasto orizzonte spirituale ed incominciò a studiare umanità e scienze naturali. Venne istruito nella lingua latina da van Ende, un medico che era in fama di essere uno spirito libero. La fonte più importante della biografia di Spinoza, il pastore Colerus, il quale — malgrado il suo grande orrore per le dottrine di Spinoza — raccolse con grande amore di verità notizie sulla vita di lui, crede che in questa " scuola di Satana „ Spinoza imparasse ancora qualche cos'altro oltre il latino. Secondo quanto riferisce Colerus, Spinoza si sarebbe innamorato della colta figlia di van Ende, che aiutava il padre nell'insegnamento, ma sarebbe stato posposto ad un suo condiscepolo, che meglio di lui s'intendeva di queste cose. Più tardi si trovò che Clara van Ende, all'epoca di cui qui è parola, non poteva avere che dodici anni, cosicchè questa notizia sarebbe alquanto inverosimile (sebbene — come altri osservò — Beatrice non avesse che nove anni quando Dante la vide per la prima volta). — Colerus dice che intorno a quest'epoca Spinoza abbandonò la teologia e si dedicò completamente alla " fisica „. È verosimile che tra gli autori che egli studiò per conoscere la nuova concezione della natura, Giordano Bruno fosse uno dei più importanti. È bensì vero che Bruno non è mai nominato da Spinoza; tuttavia il primo scritto di quest'ultimo (specialmente un piccolo dialogo incorporato nel " *Breve trattato su Dio, sull'uomo e sulla sua felicità* „) ricorda evidentemente Bruno. Qui egli trovò una concezione filosofica che gli rendeva possibile di unire ciò che dell'idea religiosa parevagli essenziale, ad un' intelligenza scientifica della natura. La dottrina da Bruno insegnata dell'infinità e della divinità della natura rese possibile a Spinoza di collegare intimamente il concetto di Dio ed il concetto della natura. Quest'influenza della filosofia del Rinascimento su Spinoza si mostrò probabile solamente dopo che fu scoperto e pubblicato (1862) il primo suo scritto. Prima si stava all'opinione di Colerus che Spinoza, dopo aver lasciato la teologia per la " fisica „, fosse stato lungo tempo incerto intorno alla dottrina da seguire; a questo punto gli sarebbero cadute nelle mani le opere di Descartes e lo avrebbero attratto per lo studio che è in esse di fondare ogni cosa su ragioni chiare ed evidenti. Si credette che Spinoza avesse esordito in filosofia come cartesiano e che soltanto a poco a poco avesse rivolto la sua critica contro Descartes. A ciò contraddice già il fatto che il primo scritto di

mano di Spinoza a noi noto critica il cartesianismo in diversi punti essenziali. Spinoza non fu mai cartesiano, ma imparò molto da Descartes ed utilizzò parecchi dei suoi concetti, come pure si valse in parte della sua terminologia. Ma durante questo periodo di transizione, prima che il suo sistema si delineasse nettamente, egli deve aver studiato i nuovi autori scolastici, i quali allora — prima che penetrasse la filosofia di Bacone e di Descartes — dominavano l'insegnamento filosofico in Germania e nei Paesi Bassi. Molte espressioni e molte proposizioni nelle ultime come nelle prime opere di Spinoza rivelano l'influenza scolastica, ed egli stesso in più luoghi cita gli scolastici. Da tutto ciò appare che Spinoza percorse durante il suo svolgimento i campi filosofici più vasti e più diversi ed ebbe larga conoscenza della letteratura filosofica. Per quanto la sua opera principale sembri d'un sol getto, essa ha tuttavia diramato le sue radici in molte parti della tradizione filosofica (57). Ciò non diminuisce però la sua originalità; è un distintivo del genio il poter in sè accogliere ed elaborare come non lo potrebbe alcun altro. La singolarità e l'originalità di un edifizio non soffrono per essere state le pietre che lo compongono raccolte in molti luoghi.

Sotto l'influenza di tutti questi indirizzi ideali che a lui affluivano da tutte le parti, Spinoza si allontanò sempre più nella sua concezione dalla sinagoga. Si previde la sua aperta apostasia e, per prevenirla, si tentò di trattenerlo coll'offerta di una pensione annua. Ma nè questa, nè il tentativo di omicidio di cui fu segno da parte di un fanatico lo trattennero dal proseguire la via in cui era entrato il suo pensiero. Quindi egli venne solennemente espulso dalla comunità israelita (1656). Si giunse persino — poichè anche il clero protestante lo riteneva per un uomo pericoloso — a proscriverlo temporaneamente da Amsterdam. Provvisoriamente egli prese dimora presso un amico in un paese nelle vicinanze di questa città. Egli si guadagnava il vivere con la politura di vetri ottici, abilità questa che egli doveva alla sua educazione rabbinica, poichè ogni rabbino novizio doveva imparare un lavoro manuale. Gli amici della città prendevano i suoi vetri e li vendevano per lui. Sembra che già allora si formasse un circolo di giovani attorno a lui ed alle sue idee. A quest'epoca ebbe origine il suo scritto "*Di Dio e dell'uomo*" (il "*Breve trattato*") e forse il primo abbozzo dell'ulteriore "*Trattato teologico-politico*". Spinoza si allontanò, disgustato, dal fanatismo delle comunità religiose e positive, e con-

sacrandosi ad una vita puramente interiore cercò e trovò il còmpito della sua vita nell'elaborazione indipendente di un sistema di pensieri che rischiarasse il grande problema della natura dell'uomo e del suo posto nel complesso dell'esistenza. L'esperienza avevagli mostrato (come egli dice in principio dell'incompiuta trattazione " *Sull'emendamento dell'intelletto* „), che nè le ricchezze, nè i piaceri dei sensi, nè gli onori possono essere per l'uomo un vero bene, ma che l'unico bene che possa riempiere l'animo di sempre nuove soddisfazioni è l'aspirazione incessante alla scienza, per cui l'anima si unisce a ciò che perennemente sussiste, mentre tutto il resto muta. Il pensiero di Spinoza aveva — per quanto esso abbia potuto assumere forme speculative ed astratte e per quanto esso apparentemente si allontanasse dalla vita umana ordinaria — un motivo decisamente personale e pratico. La perfetta chiarezza dello spirito era per lui un bisogno della vita.

Nell'anno 1661 si trasferì a Rhynsburg, una piccola città poco discosto da Leida. Qui incominciò l'elaborazione della sua celebre *Etica*. Egli accenna ad essa nelle sue lettere ai suoi amici (specialmente a Oldenburg ed a Vries). Assai presto circolarono copie della parte elaborata, ed i suoi giovani amici in Amsterdam, la più parte medici, studiavano il libro in comune, e nei casi dubbiosi si rivolgevano al maestro per schiarimenti. La sua vita non fu così solitaria come spesso venne descritta. Il suo epistolario, che si potè conoscere meglio soltanto dopo la scoperta fatta circa quarant'anni fa dei manoscritti, fra cui si trovò anche il " *Breve trattato* „, ci mostra Spinoza a contatto con un non piccolo gruppo di uomini di vario grado e di diverso indirizzo spirituale. Lo studio dell'epistolario è di grande interesse per comprendere Spinoza e le sue idee, come pure la condizione intellettuale di quel tempo. Nella vicina città, sede di Università, Leida, egli aveva parecchi amici. Così egli entrò in relazione amichevole con Niels Stensen (Nicolaus Steno), un naturalista danese, il quale in questo tempo studiava a Leida. Più tardi Stensen, dopo la sua conversione al cattolicismo, rivolse in un'epistola *(Epistola ad novae philosophiae reformatorem)* l'ammonimento a Spinoza, che egli chiama suo amico fidatissimo di un tempo *(admodum familiaris)*, a seguirlo nel seno della sola Chiesa che possa dare la salute. A. D. Jorgensen, archivista danese e biografo di Niels Stensen, spiega nel modo seguente il silenzio di Spinoza all'esortazione dell'antico amico: " L'inquieto spirito

d'amore del Cristianesimo indusse Steno al tentativo di far partecipare l'amico alla felicità di questo spirito; l'infinita indifferenza della filosofia verso l'individualità con tutte le sue brame e le sue cure fece comprendere a Spinoza come quest'uomo fosse perduto, senza speranza di salvezza, per la conoscenza della verità, e come il silenzio fosse la giusta risposta alla sua esortazione „. Io credo che l'eccellente storico (il quale ha per il primo rilevato l'interessante rapporto fra Steno e Spinoza) faccia qui grande ingiustizia sì a Spinoza come alla filosofia. Io nutro grande venerazione per la figura di Steno, tanto per la sua individualità religiosa quanto per quella scientifica. Nondimeno io credo che in ogni propaganda (con qualunque più nobile nome essa si chiami) oltre allo spirito d'amore (se pur questo è sempre presente) agiscano ancora altri motivi; in ogni caso questo spirito d'amore non impediva nè a Steno nè a molti altri di rallegrarsi per una beatitudine, da cui, come essi credevano di sapere, moltissimi sarebbero esclusi. Ed in ogni caso altresì, è ingiusto il negare a Spinoza lo spirito d'amore soltanto perchè egli non volle costringere altri alle sue convinzioni. La sua fede piena di carità era indirizzata all'uomo; ed egli trovava l'umano dietro alle più disparate forme di fede. Un testimonio imparziale, il pastore Colerus, ci dice di lui come egli fosse sensibile ai casi altrui, e come egli confortasse e rasserenasse i suoi familiari allorchè questi erano visitati dalle afflizioni e dalle malattie. Alla domanda della sua padrona di casa in Haag, se ella poteva salvarsi per mezzo della religione da essa professata, egli rispose che la sua religione era buona e che non doveva cercarne alcun'altra; essa si sarebbe certamente salvata quando avesse condotto una vita pia e tranquilla. Il libero indirizzo del protestantesimo aveva le sue maggiori simpatie. Egli vide l'importanza del protestantesimo in una luce diversa che non Bruno; il che è ben naturale, poichè egli viveva nel paese più libero d'Europa, dove l'importanza della lotta per la libertà religiosa era ben visibile in ogni campo. Quando Albert de Burgh, un giovane che era stato compagno di abitazione di Spinoza ed era passato alla Chiesa cattolica, ripetè più tardi il tentativo di conversione, Spinoza gli rispose con una lettera nella quale afferma il valore della libera conoscenza e fa consistere nella giustizia e nell'amore l'essenza di ogni vera religione. Non deve anche dimenticarsi che Steno si sentì specialmente urtato dal fatto che Spinoza propugnava la

libertà religiosa. Lavorare per la libertà religiosa, questo voleva dire per Steno compromettere la salute dell'anima! Non era forse la convinzione di Spinoza che una vera fede non possa venir imposta nè colla violenza spirituale, nè colla violenza fisica, e la sua circospezione a non scuotere la fede di altri, purchè questa fosse seriamente sentita, segno di un più grande e più vero interesse per l'individualità, di quello che si estrinseca per mezzo di un'appassionata propaganda?

Dopo un soggiorno di più anni a Rhynsburg, Spinoza andò (1663) a Voorburg, poco lungi da Haag, e più tardi (1670) ad Haag. Anche qui egli aveva molti amici, in parte uomini altolocati, come i fratelli de Witt. Il suo tenore di vita era semplice, e per ciò che riguardava i rapporti finanziarii diede sempre prova del più grande disinteresse verso congiunti ed amici. Un umore sempre sereno e gioviale era la sua disposizione abituale dell'animo. " Perchè „, egli domanda nella sua *Etica*, " si deve piuttosto calmare la fame e la sete e non si deve cacciare la tristezza? Secondo la mia convinzione nessuna divinità, anzi in generale nessuno, che non sia invidioso, può rallegrarsi della mia impotenza e della mia infelicità od ascrivermi a merito le lagrime, i singhiozzi, il timore; all'opposto, quanto più grande è la gioia che noi proviamo tanto maggiore è la perfezione che acquistiamo, vale a dire, tanto maggiormente noi partecipiamo alla natura divina. Quindi noi dobbiamo ristorarci e fortificarci col cibo e colle bevande e godere dei profumi, dei fiori, della musica, dei belli abiti, degli esercizi fisici e degli spettacoli „. Spinoza, malgrado la sua tendenza mistica, non fu un asceta. Nella sua vita come nella sua filosofia la tendenza ad immergersi in un solo pensiero va di pari passo col senso per la realtà multiforme, la cui legge interiore, secondo la sua concezione, ci viene appunto data da questo pensiero. La sua vita e la sua filosofia mal si comprendono se non si tengono costantemente presenti le varie correnti che si agitarono effettivamente in lui, sebbene egli non abbia forse trovato (come egli credeva) la parola definitiva che doveva fare la sua parte a ciascuna di esse e conciliarle tutte in una corrente unica.

Il primo scritto pubblicato da Spinoza fu un'esposizione della filosofia cartesiana (1663), da principio destinata ad un giovane (il menzionato Albert de Burgh) che egli non voleva ancora iniziare alla propria filosofia. È caratteristico che in questo modo egli con-

sidera il cartesianismo come un'introduzione alle proprie dottrine. Intorno all'" *Etica* „ egli lavorava incessantemente, limandola senza posa. Non la comunicava ad altri che con la massima circospezione; prima di permettere ai suoi discepoli di mostrare il manoscritto ad estranei s'informava minutamente del carattere e delle condizioni di questi. Così egli ricusò al suo amico Tschirnhausen il consenso di far vedere l'*Etica* a Leibniz; e non fu che dopo una lunga relazione personale che egli stesso mostrò a questo la sua opera principale. Secondo un'ipotesi avanzata da Tönnies, i due primi libri vennero elaborati indipendentemente, mentre la psicologia realistica del terzo libro, la quale tradisce l'influenza di Hobbes, influenza che si fa anche sentire nelle teorie politiche, sembra essere stato elaborato più tardi. In questo modo si spiegano parecchie contraddizioni nell'esposizione del secondo e terzo libro. Nel confronto col " *Breve trattato* „, l'*Etica* segna questo progresso che ora Spinoza non concepisce più il rapporto fra spirito e materia come un rapporto causale, bensì come un rapporto di identità. Spinoza fu diverse volte sul punto di pubblicare questa sua opera, ma sempre di nuovo vi rinunziò, poichè già la fama di questa pubblicazione aveva suscitato grande agitazione. Fin dall'apparire del *Trattato teologico-politico* (1670) egli erasi reso sospetto, quantunque in esso non avesse ancora svolto propriamente il suo sistema. Questo libro propugnava la libertà religiosa come un diritto dell'uomo, adducendo in modo particolare che la diversità delle individualità deve anche necessariamente condurre la diversità di fede. Di più esso conteneva un'indagine puramente storica degli scritti biblici (specialmente dell'*Antico Testamento*, al quale vien attribuita un'origine recente), ed una caratteristica psicologica degli autori. Ivi si distingue nettamente fra la religione, il cui scopo è pratico, mirando essa a condurre l'animo degli uomini all'obbedienza ed alla moralità, e la scienza, la quale ha un fine teorico; e sulla base di questa differenza viene rivendicata alla scienza la libertà più assoluta. Conclude polemizzando contro la fede nei miracoli, essendo le leggi della natura le leggi dell'essere proprio di Dio. Questo scritto, che conteneva così gran numero di idee profetiche, venne considerato come un compendio di tutte le empietà possibili. Le esperienze che Spinoza fece in questa circostanza lo trattennero non soltanto dal pubblicare la sua " *Etica* „, ma anche dall'accettare l'offertagli cattedra all'Università di Heidel-

berg; egli temeva, malgrado ogni promessa, di non poter ottenere una sufficiente libertà d'insegnamento. Una malattia di petto ereditaria, che già da molti anni ne minava l'esistenza, lo trasse a morte (21 febbraio 1677). Sulla sua morte come sulla sua vita vennero propalate le voci più pazze, che l'onesto Colerus, dopo un minuto esame, ha confutate, sebbene Colerus stesso fosse meravigliato che un miscredente avesse potuto condurre una vita così bella e fare una morte così serena, e fosse scandolezzato che il barbiere di Spinoza, in una nota presentata agli eredi, chiamasse il suo defunto avventore " il signor Spinoza di beata memoria ".

Nello sviluppo personale di Spinoza noi vediamo dunque venir alla luce da diverse parti gli elementi più disparati del suo sistema. È ora nostro còmpito l'esaminare mediante l'analisi del suo sistema finito in qual modo egli collegò questi elementi, e se ed in qual misura egli riuscì realmente a fonderli in una sola dottrina.

b) Teoria della conoscenza.

Se nell'esposizione del sistema di Spinoza si volesse seguire la sua " *Etica* ", si dovrebbe incominciare con certe definizioni e certi principii per derivare quindi da questi una serie di altre proposizioni. Ma allora rimarrebbe senza risposta la domanda, come Spinoza sia pervenuto alle sue definizioni ed ai suoi principii, che in sè stessi contengono l'intero sistema ed è propriamente questa domanda quella che presenta per lo storico il maggiore interesse. Se si incomincia, come Spinoza stesso, a porre sul nudo suolo definizioni e principii, è naturale la supposizione che questi primi principii o vengono fissati in modo puramente arbitrario (come credeva Hobbes), o siano l'oggetto d'un'intuizione immediata. Nessuna di queste due opinioni era quella di Spinoza. Col seguire l'usanza di quel tempo, il quale voleva un'esposizione rigidamente deduttiva offrì egli stesso occasione ad una falsa interpretazione del suo sistema. Dalla sua trattazione, disgraziatamente incompiuta, " sull'emendamento dell'intelletto " si può vedere come egli dedicasse al metodo scientifico una seria attenzione e come avesse intenzione di comporre una specie di logica induttiva. In un certo senso, si può dire che i principii, su cui Spinoza nell' " *Etica* " basa la sua esposizione deduttiva, sono stati da lui ricavati dal-

l'analisi delle presupposizioni su cui poggia la nostra conoscenza empirica del mondo.

Se per esperienza si intende solamente quella concezione delle cose che riproduce il modo con cui esse spontaneamente e casualmente si presentano a noi, essa non ci dà alcuna vera conoscenza. Essa sta paga al dato quale esso si presenta in un dato tempo ed in un dato luogo: e l'opinione che ne sorge si fissa nella coscienza soltanto perchè fino allora non è comparso alcun fatto contradditorio, senza che noi abbiamo però la certezza che veramente non ve ne sia alcuno. Spinoza chiama questa specie di esperienza *experientia vaga*; essa corrisponde all'*inductio per enumerationem simplicem* di Bacone. La vera conoscenza deve essere una conoscenza razionale, la quale non si arresta al singolo fenomeno dato, ma vede questo come la conseguenza di una legge generale, come una singola manifestazione di un ordinamento generale esteso a tutte le cose. La conoscenza razionale considera i fenomeni empiricamente dati nella legge della loro connessione interna ed in questa trova la spiegazione di ogni singolo fenomeno. Questa conoscenza razionale *(ratio)* parte dal dato. Spinoza insiste sulla necessità " di far sempre derivare i nostri concetti da esseri reali, seguendo, per quanto possibile, la serie delle cause ". Ciò che deve andar prima di tutto è quindi l'esposizione dei fatti da cui poscia debbonsi derivare i concetti ed i principii fondamentali. Spinoza nel suo " *Trattato teologico-politico* " trova un'analogia fra l'interpretazione di un libro (la Bibbia) e le spiegazioni della natura. Innanzi tutto è necessaria un'esposizione del contenuto. Poi dobbiamo assicurarci di certi rapporti e leggi generali che trovano la loro applicazione in ogni punto. Relativamente alla natura fisica queste leggi sono quelle del movimento; relativamente alla natura spirituale Spinoza potrebbe anzitutto nominare quelle dell'associazione delle rappresentazioni. In una parola: l'idea della necessità regolare che governa ogni cosa si manifesta nei singoli mutevoli fenomeni e soltanto essa può darci la spiegazione di questi. In questa connessione regolare si rivela, secondo Spinoza, la vera ed eterna essenza delle cose. Senza troppo beneficio per la chiarezza egli chiama le leggi generali dei fenomeni " le cose fisse ed eterne dalle quali le singole cose mutevoli sono così intimamente ed essenzialmente dipendenti che senza le medesime non potrebbero nè esistere nè venir concepite ". Queste leggi si rivelano co-

stantemente sia nella natura presa nella sua totalità, sia nelle sue singole parti. Ad esse si deve risalire se si vuol giungere ad una conoscenza definitiva. La serie dei fenomeni è infinita, inesauribile; qui noi possiamo continuare indefinitamente il passaggio da un termine all'altro. Ma la vera conoscenza concerne il legame che unisce questi termini, il quale esiste dappertutto. E come Spinoza fa una netta distinzione fra la serie causale delle " cose fisse ed eterne ", che sono una cosa sola colle leggi dei fenomeni, e la serie dei fenomeni, che nella loro relazione reciproca si chiamano anche causa ed effetto, così egli distingue non meno nettamente fra le leggi generali, che per lui sono una realtà *(entia realia)* altrettanto quanto i singoli fenomeni, ed i concetti generali *(abstracta et universalia)* che non posseggono alcuna realtà oggettiva.

La verità e la validità della nostra conoscenza non dipendono, secondo Spinoza, da alcun carattere estrinseco, nè dalla concordanza con qualche cosa di esteriore alla medesima. Sono la chiarezza e l'evidenza, procedenti da una logica perfetta, che ci dànno la certezza della verità. L'errore procede sempre da ciò, che si erige in un tutto un fatto limitato ed isolato: esso si elimina non appena un ragionamento rigorosamente consequente ci conduce al di là dalle false presupposizioni in cui l'intelletto nostro è implicato: *Intellectio fictionem terminat.* Nella rigida concatenazione logica il nostro pensiero possiede quindi una norma della verità, che esso può sempre applicare, anche là dove va errato. La verità, dice Spinoza, illumina sè stessa e l'errore *(veritas norma sui et falsi est)*, così come la luce ci disvela e sè stessa e le tenebre. Il punto di partenza di ogni nostra investigazione si risolve così naturalmente nella determinazione del criterio di verità quale ci è dato dalla natura del nostro intelletto. Esso è il fondamento su cui noi edifichiamo quando noi ricerchiamo ciò che v'ha di eterno e di necessario nelle cose, ciò che è a base delle cose tutte *(res omnium prima)*.

Spinoza accenna qui che noi possiamo trovare " le cose eterne ", " la prima fra tutte le cose " della natura solo per mezzo della nostra ragione soggettiva. Se egli avesse approfondito quest'accenno, si sarebbe a lui presentato in tutta la sua nettezza il problema della conoscenza: con qual diritto noi crediamo che il mondo dell'esistenza sia sottoposto a quella stessa legge che vale per il reciproco rapporto dei nostri pensieri? Ma egli non si propose questo problema. Per lui è fermo che le presupposizioni della

nostra ragione sono pur quelle delle cose, anzi, che esse costituiscono quanto vi ha di eterno nelle cose; l'ordinamento obbiettivo delle cose corrisponde all'ordinamento soggettivo dei pensieri. Fra i termini obbiettivi dei nostri pensieri (che Spinoza con espressione scolastica chiama *essentiae formales*) ha luogo il medesimo rapporto che ha luogo fra i nostri pensieri. A quello che è il nostro primo pensiero, da cui vengono derivati tutti gli altri, corrisponde ciò che nell'esistenza è la prima cosa, l'origine e la sorgente di tutte le altre cose. Quindi si spiega la denominazione di cose od esseri che Spinoza dà a quelle leggi che esplicano i singoli fenomeni. Con ciò egli vuol esprimere (potremmo noi dire dal nostro punto di vista) che la connessione la quale rende intelligibili le cose è una realtà quanto le singole cose separatamente per sè stesse, che, anzi, la medesima, essendo eterna ed abbracciando ogni cosa, merita assai più di queste il nome di realtà. Dal momento così che Spinoza chiama cose od esseri le leggi o la conformità alle leggi, senza cui i singoli fenomeni non potrebbero esistere e non sarebbero concepibili, noi possiamo ora intendere l'origine ed il significato di ciò che egli nella sua esposizione deduttiva chiama sostanza. Imperocchè egli intende per sostanza ciò che esiste e vien compreso in sè stesso e per sè stesso e per cui ogni altra cosa esiste ed è intelligibile. La sostanza di Spinoza, il concetto fondamentale di tutta la sua filosofia è quindi propriamente la causalità rappresentata come una cosa od un essere. Poichè il rapporto di causalità è, secondo Spinoza, ciò che è intelligibile per sè stesso e che rende intelligibile ogni altra cosa. E poichè il rapporto causale è la presupposizione per la conoscenza dell'esistenza reale che si rivela a noi per mezzo dell'esperienza, noi vediamo che l'intera filosofia di Spinoza può essere chiamata una costruzione delle presupposizioni valide per ogni esperienza scientifica, che pone queste presupposizioni come identiche all'essenza più intima delle cose. Ma d'altra parte la causalità che in Spinoza vien pensata come una forza reale dalla quale le singole cose dipendono e nella quale esse esistono, corrisponde in Spinoza alla necessità con cui noi dalle premesse deriviamo le conclusioni, od in altre parole: Spinoza non fa alcuna distinzione fra ragione e causa; il rapporto causale non è per lui un rapporto di tempo nel quale la causa preceda l'effetto e questo segua a quella, ma un rapporto fondamentale eterno; il rapporto tra le " cose fisse ed eterne " (o tra

" la prima fra tutte le cose ") ed i singoli fenomeni non va così inteso, che dapprima quelle esistano, poscia questi abbiano origine come effetti di esse. Secondo Spinoza, per la vera conoscenza il rapporto di tempo sparisce. La conoscenza per mezzo della ragione è, secondo lui, una concezione delle cose " sotto il punto di vista dell'eternità " *(sub specie aeterni)*; essa vede nelle cose soltanto ciò per cui in esse si manifesta l'eterna necessità e le riguarda soltanto come esempi di questa necessità. Il principio causale è per Spinoza un principio necessario della ragione. Nella sua *Etica* stabilisce come principio fondamentale che una cosa debba avere la sua causa o in sè stessa o in qualche altra cosa. E poichè la sostanza, ciò che per sè stesso esiste e per sè stesso è intelligibile, non può avere la sua causa in nessun'altra cosa, essa deve avere la sua causa in sè stessa e quindi esistere con necessità. Se si nega questo principio si deve altresì negare il principio che ogni cosa deve necessariamente avere una causa (o in sè o fuori di sè). E che esso sia un principio della ragione risulta parimenti da ciò, che il rapporto reciproco fra due cose poste come causa ed effetto significa che il concetto dell'una cosa può essere fatto derivare da quello dell'altra; la conoscenza dell'effetto non è che la conoscenza di una speciale proprietà della causa; i due concetti hanno qualche cosa di comune. Soltanto quando a questo modo si annulli il rapporto di tempo, anzi in generale si annulli *la distinzione fra causa ed effetto,* così che l'effetto venga riguardato come la conseguenza logica della causa (ciò che invero sarebbe la perfezione ideale della conoscenza), può la sostanza, o " le cose eterne ", venir chiamata la causa dei fenomeni. E soltanto per la presupposizione di questo scambio della ragione con la causa può intendersi come Spinoza potesse sperare di edificare una conoscenza puramente razionale dell'esistenza, o, come anche può dirsi, di riconoscere l'esistenza come qualche cosa di razionale nella sua intima essenza. Il quadro opposto a quello di Spinoza è qui dato dalla concezione già accennata da Brooke e Glanvil (come pure dagli occasionalisti) e svolta più tardi da Hume, e cioè: che la causa e l'effetto sono cose *affatto diverse,* concezione questa che conduce necessariamente a dubitare dell'intelligibilità dell'esistenza.

La conoscenza razionale ci porta, senza dubbio, a scorgere l'eterno ed il necessario delle cose, ma non è, secondo Spinoza, la forma più alta della conoscenza. Essa ci mostra la legge universale

ed i singoli fenomeni ancora come contrapposti. Il pensiero è qui ancora discursivo e raggiunge il suo risultato col paragonare e coll'argomentare. La forma più alta della conoscenza è, secondo Spinoza, quella intuitiva, nella quale il singolo fenomeno viene immediatamente scorto quasi come penetrato dall'ordine universale delle cose, nello stesso modo che io immediatamente scorgo che due linee sono parallele fra loro se ognuna di esse corre parallela ad una terza, o che io quando conosco qualche cosa vedo immediatamente nello stesso tempo in che consiste il conoscere qualche cosa. La distinzione fra l'universale e l'individuale è qui interamente sparita; l'unità di ambidue appare al primo sguardo. Il fine supremo di Spinoza è di accostare quanto più può la nostra intelligenza delle cose a questo sapere immediato, intuitivo. Nell'ultimo libro dell' “*Etica*„ egli cerca di comprendere la singola anima nella sua intima unità coll'essere eterno: intuizione che forma la conclusione del suo tendere teoretico e pratico. La condizione principale per elevarsi a questa intuizione si è di liberarsi dall'esperienza esteriore accidentale, per affisarsi, coll'aiuto della conoscenza razionale, nell'ordine necessario ed eterno delle cose. Non è però facile il fare una precisa distinzione fra la conoscenza razionale e l'intuizione, poichè ambedue ci mostrano le cose “sotto il punto di vista dell'eternità„: di più, nella sua descrizione del sapere intuitivo Spinoza dice che questo “*progredisce* da un concetto perfetto dell'essenza di certe proprietà divine fino ad una perfetta conoscenza dell'essenza delle cose„: qui l'elemento discursivo non è dunque interamente sparito. — Ciò a cui Spinoza mira è il termine più alto di ogni conoscenza: la compenetrazione intima dell'individualità e della continuità, dell'individuo isolato e dell'ordine universale in cui s'inserisce. Ma egli vi riesce solo in quanto egli postula un' intuizione che ricorda ora la contemplazione artistica, ora l'intuizione mistica, secondochè viene accentuato il momento individuale od il momento universale.

È da deplorarsi che Spinoza non abbia condotto a perfetto compimento la sua teoria della conoscenza. Il frammento che noi ne possediamo ci mostra che le definizioni e gli assiomi fondamentali non si presentano in lui come lampi a ciel sereno, ma vengono costruiti per via della riflessione sulle presupposizioni dell'intelligibilità dell'esistenza. Se Spinoza è un dogmatico, è per la sicurezza con cui egli stabilisce le presupposizioni e le tratta come realtà, non per non averne misconosciuto la natura.

c) Concetti fondamentali sistematici.

Quando Spinoza incomincia la sua esposizione deduttiva con la definizione di ciò che egli intende per causa di sè stesso e per sostanza e con la posizione del principio fondamentale, che ciò che non ha la sua causa in nessun'altra cosa deve averla in sè stesso, egli con ciò ha propriamente soltanto enunciato il postulato della possibilità di una conoscenza definitiva dell'esistenza. L'esistenza non potrebbe venir conosciuta se il principio causale non fosse valido, e la conoscenza causale ci trascinerebbe all'infinito se non vi fosse un qualche cosa che avesse la sua causa in sè stesso, e che non rimandasse di nuovo il pensiero a qualche cosa di altro, come accade per ogni singolo fenomeno. Quando Spinoza definisce la sostanza come " ciò che esiste per sè stesso e che per sè stesso vien compreso, vale a dire, ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di nessun'altra cosa, dal quale debba venir formato „ *(per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat)*, egli non crede di avere con ciò dato la determinazione puramente soggettiva d'un concetto, bensì di aver formulato un fatto obbiettivo, una realtà data. Per lui non vi è dubbio che la sostanza esista. L'esistenza di essa è data; ma se noi riflettiamo che cosa è la sostanza, noi vedremo come la sua esistenza sia anche necessaria, poichè non vi è nulla che possa escluderla, avendo essa la sua causa in sè stessa. Parimenti dall'essenza della sostanza consegue, che essa non sorge e non perisce; che essa non può venir divisa e limitata; che non vi può essere che una sola sostanza. Tutte le altre cose a cui noi attribuiamo l'esistenza non possono essere che proprietà *(attributa)* della sostanza, o singoli fenomeni *(modi)* per mezzo di cui essa si rivela. Il fatto che nell'esistenza vi sono varie proprietà (come la coscienza e l'estensione) che noi non possiamo ricondurre ad una forma comune, non giustifica (come era opinione di Descartes) la credenza in varie sostanze; esse debbono venir concepite come proprietà od attributi diversi di una stessa sostanza. Tanto meno il fatto che l'esperienza ci mostra una molteplicità di cose finite o di fenomeni separati nel tempo e nello

spazio, giustifica la nostra credenza in una molteplicità di sostanze. L'esistenza delle cose finite o fenomeni, è un'esistenza assolutamente condizionata, e la vera esistenza (sostanzialità) può solamente venir attribuita all'ordine universale delle cose, all'essere che comprende tutte le cose ed è il fondamento della loro esistenza.

Per Spinoza il concetto di Dio e il concetto della natura si confondono col concetto della sostanza. Il suo concetto della sostanza ci rinvia al cartesianismo ed alla scolastica, il suo concetto della natura a Bruno ed al Rinascimento, ed il suo concetto di Dio alle idee religiose che per le prime risvegliarono ed alimentarono il suo pensiero. Pensata come l'essere infinito che si manifesta attraverso ad un'infinità di attributi, la sostanza si chiama Dio. Tutto ciò che si dice della sostanza vale quindi anche di Dio, cosicchè tutto ciò che è, è in Dio e senza di esso non può nè esistere nè venir concepito. Così la materia (estensione) come lo spirito (coscienza), sono attributi divini, non indicano alcun essere all'infuori di Dio; tanto meno possono le singole cose o fenomeni (modi) esistere fuori di Dio. Allo stesso modo che Dio non ha nulla fuori di sè, così nell'essenza sua non vi sono distinzioni o contrapposti; in lui non vi è nessuna differenza fra possibilità e realtà, nessuna distinzione di tempo. Tutto ciò che deriva dall'essere di Dio, deriva con eternà necessità; la libertà di Dio consiste appunto in questa necessità determinata dalla sua essenza. Quando Dio vien detto la causa delle cose, devesi osservare che in questo caso la causa e l'effetto non sono due cose diverse, ma che l'effetto è una manifestazione dell'essenza della causa. L'opera di Dio non è diversa da lui stesso come l'opera di un artefice umano. Dio è la causa delle cose nello stesso senso che egli è la causa di sè stesso; egli è una causa immanente, non trascendente; la sua opera rimane in lui, ed egli nella sua opera; egli non può uscire dalla cerchia del suo essere. Certo si deve far una distinzione fra Dio e la somma dei singoli fenomeni (modi): questi compongono la natura generata *(natura naturata)*; Dio è la natura generante *(natura naturans)*. Ma non esiste una separazione esterna. Secondo Spinoza, è il frutto di una astrazione il considerare i singoli fenomeni isolati dall' " ordine complessivo della natura "; quindi isolati dalla sostanza, dalla natura generante. Con questo noi rinunciamo alle condizioni della loro intelligibilità. Il concepire l'esistenza in modo *astratto e superficiale*, come essa si presenta ai sensi ed alla fantasia nelle ap-

parizioni isolate dei singoli fenomeni è per Spinoza il rovescio del concepirla *come sostanza* per mezzo dell'intelletto. Ogni singolo fenomeno non è che una forma limitata della sostanza unica ed infinita, originata da una negazione, da un abbandono di tutte le altre forme sotto cui si presenta la sostanza. Ogni determinazione particolare è una negazione (60).

La sostanza, Dio o la natura, si manifesta per mezzo di varie proprietà od attributi. " Per attributo io intendo ", dice Spinoza, " ciò che l'intelletto concepisce della sostanza come costituente la sua essenza ". Fra il numero infinito di attributi posseduti dall'essere infinito chiamato Dio o natura, noi non ne conosciamo che due, lo spirito e la materia. L'essenza di Dio o della natura non ci appare che sotto queste due forme; la sua attività ci si rivela da una parte nel mondo dei fenomeni materiali, dall'altra nel mondo dei fenomeni spirituali. Il rapporto di Spinoza con l'esperienza appare qui chiaramente. Non solamente il non conoscere noi che due attributi è cosa che riguarda l'esperienza, ma anche la definizione del concetto dell'attributo si fonda sull'esperienza, ossia sul fatto (che Spinoza deve aver scorto nel periodo di tempo tra il " breve trattato " e l' " *Etica* ") che la vita spirituale e la vita materiale debbono esser comprese ciascuna per mezzo delle sue proprie leggi. La distinzione tra i due campi diviene perciò irreduttibile; noi non possiamo derivare lo spirituale dal materiale, nè il materiale dallo spirituale; ma per entro al mondo spirituale considerato per sè stesso, e per entro al mondo materiale considerato egualmente per sè stesso vi è una connessione, un nesso causale. Il fatto che lo spirituale ed il materiale costituiscono una distinzione irreduttibile è espresso da Spinoza col chiamarli attributi e col definire l'attributo come ciò che esprime l'essenza della sostanza: essendo la sostanza appunto ciò che esiste e vien compreso in sè e per sè. Da un attributo non si deve saltare ad un altro. " Fino a che le cose vengono considerate come fenomeni spirituali *(modi cogitandi)* ", dice Spinoza, " noi dobbiamo *(debemus)* spiegare l'ordinamento della natura, ossia la connessione causale solo per mezzo dell'attributo dello spirito, e fino a che noi consideriamo le stesse come fenomeni materiali *(modi extensionis)* l'intero ordinamento della natura deve *(debet)* solo venir spiegato per mezzo dell'attributo dell'estensione ". Non vi è dunque che una sola sostanza, una sola connessione causale, ma questa può venir considerata in un duplice

modo. Non sembra perciò ammessibile che secondo Spinoza gli attributi siano solamente altrettanti punti di vista da *noi* aggiunti alla sostanza (61). Egli dice anzi esplicitamente che attributo è ciò che l'intelletto concepisce come *costituente* l'essenza della sostanza, e non si può dimostrare che Spinoza abbia dubitato se ciò, che il nostro intelletto concepisce come costituente, anche realmente costituisca. Quando egli dunque dice che noi *dobbiamo* spiegare lo spirituale per mezzo dello spirituale ed il materiale per mezzo del materiale, egli esprime una necessità che come tutte le necessità è per lui un'espressione dell'essenza eterna della realtà.

Se si domanda come mai il lato spirituale dell'esistenza non può venir spiegato per mezzo di quello materiale, ed il lato materiale non può venir spiegato per mezzo dello spirituale, la risposta c'è data dalla natura dell'esplicazione causale, dovendo, secondo Spinoza, la causa e l'effetto essere omogenei (4° e 5° assioma nel primo libro dell'*Etica*). In una lettera (Ep. 4ª nell'edizione di Land e van Vloten) Spinoza dice ancora più chiaramente: " Quando due cose non hanno nulla di comune l'una coll'altra, l'una non può essere la causa dell'altra; poichè, siccome nell'effetto non vi sarebbe nulla che fosse già anche nella causa, tutto quanto fosse nell'effetto sarebbe sorto dal nulla ". Se si tiene ben presente questo principio fondamentale, in modo conseguente, si ha la chiave di tutto il sistema di Spinoza. Da esso deriva la dottrina di Dio, ossia della sostanza che è la causa *immanente* di tutti i fenomeni (modi), quindi la soppressione del dualismo teologico tra Dio e il mondo. E da esso deriva inoltre l'impossibilità che la causa sia materiale e l'effetto spirituale, o viceversa, quindi la dottrina dello spirito e della materia come manifestazioni di un solo e medesimo essere, di un solo e medesimo ordine causale, e con ciò la soppressione del dualismo spiritualistico dell'anima e del corpo. Come la considerazione gnoseologica *generica* delle condizioni dell'intelligibilità del dato empirico condusse Spinoza a stabilire il concetto della sostanza (come il concetto della causalità ipostasizzata), così la considerazione *speciale* dell'intelligibilità dei fenomeni spirituali e dei fenomeni materiali lo condusse alla dottrina degli attributi. Questa è essenzialmente condizionata dalla convinzione che il lato materiale dell'esistenza possa venir concepito come un tutto continuo, e dalla convinzione che sia impossibile derivarne il lato spirituale dell'esistenza. Spinoza si contrappone qui tanto a Descartes

quanto ad Hobbes. La sua teoria degli attributi è un tentativo di risolvere le difficoltà a cui si urtarono il cartesianismo e l'hobbismo (lo spiritualismo ed il materialismo). Egli oppone allo spiritualismo ed al materialismo un'ipotesi nuova ed originale.

Spinoza non ha rigorosamente mantenuto questo significato alla dottrina degli attributi. In più luoghi egli confuse il problema del rapporto fra lo spirito e la materia col problema del rapporto fra la conoscenza e l'oggetto di essa. È facile vedere che questi sono due problemi distinti; poichè così lo spirito come la materia (l'esistenza sia del lato spirituale sia del lato materiale) sono oggetto della conoscenza, ed il problema della conoscenza riflette egualmente tutti i lati dell'esistenza. Ma poichè Spinoza, come filosofo dogmatico, tranquillamente credeva alla concordanza della nostra ragione con l'essere delle cose, egli doveva credere — come già si disse — che ad un rapporto del pensiero corrisponda un rapporto nell'esistenza. Egli confonde questa dottrina dell'identità gnoseologica con la dottrina dell'identità psico-fisica espressa dalla sua dottrina degli attributi. Quando egli afferma: " L'ordinamento e la concatenazione delle rappresentazioni sono gli stessi che l'ordinamento e la concatenazione delle cose " (*Eth.*, II, 7), questo principio è ambiguo, poichè può venir inteso in senso gnoseologico e in senso psicofisico. Spinoza stesso lo intese dapprima gnoseologicamente. Ciò si può vedere dall'esempio: al mio concetto di un circolo corrisponde il circolo esistente nella natura (*Eth.*, II, 7 schol.). Psicofisicamente avrebbe dovuto dirsi: alla mia rappresentazione del circolo corrisponde lo stato in cui si trova il mio cervello quando io ho questa rappresentazione. Ma quando Spinoza immediatamente appresso afferma che i fenomeni spirituali debbono venir spiegati per mezzo di fenomeni spirituali, ed i materiali per mezzo di materiali, egli riesce qui ad un problema affatto diverso. Nel terzo libro dove il punto di vista non è gnoseologico, ma psicologico egli intende la teoria degli attributi in senso puramente psicofisico. — Questo scambio dipende naturalmente da ciò, che in Spinoza il problema della conoscenza non si presenta ancora come un problema autonomo. È solamente in seguito alla revisione critica della nostra conoscenza — relativamente alla sua capacità di rivelarci così il lato spirituale come il lato materiale dell'esistenza — che appare chiaramente la differenza dei due problemi (62).

Siccome secondo Spinoza esiste un'intima relazione (una rela-

zione di immanenza) fra la sostanza (Dio o la natura) ed i singoli fenomeni, per lui anche le grandi forme e proprietà fondamentali che l'esistenza presenta debbono essere attributi della sostanza. Quindi con audace conseguenza Spinoza pose la materia ossia l'estensione come un attributo divino. La materia, secondo l'ordinaria concezione teologica non è che un derivato, un prodotto dello spirito. Spinoza, come Bruno e Böhme, non poteva appagarsi di questa concezione, la quale contraddiceva particolarmente al suo concetto fondamentale della causalità immanente. Nella dottrina spinozistica della materia come attributo divino devesi osservare che per materia egli intende qui l'elemento sostanziale dei fenomeni materiali, ossia ciò che in questi sussiste durante tutte le trasformazioni e malgrado ogni suddivisione, e che non può nè soffrire, nè nascere, nè perire. Il lato materiale dell'esistenza è al par di quello spirituale una manifestazione della divinità, ossia della sostanza; alla sua " potenza infinita di pensiero „ *(potentia infinita cogitandi)* corrisponde l'infinita estensione materiale di cui i singoli fenomeni sono parti. Sotto l'uno e l'altro dei due aspetti che ci presenta il mondo, noi troviamo sempre come ultimo fondamento l'ordine causale e l'unità di cui quest'ordine è la manifestazione.

I singoli fenomeni (modi) sono, come già venne accennato, le varie forme sotto cui si presenta la sostanza nei limiti di ciascun attributo. Poichè gli attributi qualificano la sostanza, così essi qualificano egualmente i singoli modi: quindi ogni singolo fenomeno può venir considerato sotto innumerevoli aspetti, come l'esistenza complessiva di cui è membro o parte, salvo che noi non possiamo conoscere che due di questi aspetti. La definizione del modo è: una determinazione della sostanza, oppure: ciò che esiste in qualche cosa di altro da cui appunto esso è reso intelligibile. Il modo come *affectio substantiae* vien compreso solo per mezzo della sostanza ed ha in questa la sua esistenza — si potrebbe dire, appunto come ogni onda esiste solamente come parte del mare ed è intelligibile soltanto se viene riguardata come tale. In ogni singolo fenomeno vive un impulso di conservazione che è una parte della forza divina che agisce in tutte le cose. Questa forza agisce in ogni singolo modo, ma soltanto in una maniera limitata; perciò non si può comprendere come il singolo modo agisca o soffra se non lo si considera nella sua azione reciproca con tutti gli altri modi. Lo stato del singolo modo diviene dunque soltanto intelligibile per

mezzo di qualche cosa di diverso da lui. Qui entra in azione un rapporto causale esterno (trascendente). Ma in qualunque maniera i singoli fenomeni stiano esteriormente l'uno di fronte all'altro, essi non sono tuttavia, tanto se considerati nel loro insieme, quanto se considerati ciascuno in sè stesso, che determinazioni *(affectiones, modificationes, determinationes)* della sostanza unica ed infinita. In ogni punto della natura generata *(natura naturata)* agisce la natura generante *(natura naturans)*.

Spinoza distingue nella natura naturata fra i modi necessari ed infiniti i quali emanano immediatamente dalla natura eterna di Dio, ed i modi finiti i quali hanno origine da altri modi. Nell'attributo dell'estensione egli nomina come modi infiniti il movimento e la quiete; forse egli pensa qui specialmente alla conservazione del movimento, ossia alla legge che attraverso a tutti i mutamenti della materia persiste il medesimo rapporto fra moto e quiete, — legge questa che mostra come ogni corpo non sia che una parte dell'intero universo. Nell'attributo del pensiero egli nomina l' " intelletto infinito " *(intellectus infinitus)* o l' " idea di Dio " *(idea Dei)*, la quale è un effetto immediato dell'infinito pensiero divino e — poichè essa vien stabilita parallelamente alla costanza del movimento — significa probabilmente l'energia spirituale che nel mondo sempre rimane la stessa per quanto mutino i singoli fenomeni spirituali. — Anche qui noi vediamo come Spinoza parli di esseri dove noi ci contenteremmo di parlare di leggi.

A caratterizzare più da vicino il sistema qui esposto indichiamo ancora una serie di problemi e di difficoltà che esso suscita. — Si parla di Dio o della sostanza come di un agente, sebbene la forma del tempo valga solamente per i modi, per la natura naturata, ma non per la sostanza, per la natura *naturans.* Questo procede dalla sovraccennata confusione della ragione con la causa. — Esistono due relazioni causali: l'una dei modi tra di loro, esterna, trascendente, ed un'altra fra la sostanza ed i modi, immanente. Come si possono conciliare queste due causalità? — L'unità della sostanza e la moltiplicità degli attributi e dei modi non si conciliano fra loro; non ci vien spiegato come la sostanza universale ed unica possa presentarsi, sotto punti di vista diversi, o come da una sola sostanza possa derivare un' infinità di effetti. — Spinoza coll'identificare i concetti di sostanza, natura e Dio introduce colla denominazione " Dio " una determinazione di valore che vien

fondata solo col definire la perfezione come realtà; la questione se possa sostenersi questa definizione non viene più a fondo esaminata, anzi ad un certo punto della sua esposizione egli stabilisce — come vedremo — un concetto della perfezione, secondo cui non ogni realtà è perfetta. — Così anche il più ardito sistema speculativo lascia ancora dietro di sè un buon numero di questioni insolute. La grandezza di Spinoza sta nello svolgimento risoluto del pensiero che l'esistenza debba essere razionale; da ciò egli conchiude che l'essenza sua debba essere identità, unità assoluta. Per conseguenza, in luogo di più concetti sistematici fondamentali egli avrebbe propriamente dovuto averne uno solo, la sostanza. Fino a questo concetto si può forse salire — ma una volta raggiunto non se ne può più ridiscendere. — Queste obbiezioni contro il sistema di Spinoza non riguardano tuttavia la sua tendenza fondamentale, l'indirizzo fondamentale del suo pensiero; esse vengono per la maggior parte occasionate dal procedere dogmatico da lui adottato.

d) Filosofia della religione.

Sarà interessante il fermarci un istante a considerare in quale relazione stia la filosofia di Spinoza colle ordinarie concezioni religiose. Col designare il suo più alto concetto (la sostanza) col nome di Dio aveva egli stesso dato occasione ad un tale raffronto. Noi troviamo toccato questo punto già nel suo epistolario. In una certa occasione egli scrive (Ep. 73): " Io sostengo un'opinione riguardo a Dio e la natura che è ben diversa da quella del cristianesimo attuale. Io affermo cioè che Dio è (come si dice) la causa immanente, non la causa esteriore delle cose. Vale a dire, io affermo con Paolo che tutte le cose vivono e si muovono in Dio..... Ma se alcuni credono che il " *Trattato teologico-politico* " tenda a stabilire che Dio e la natura, intendendo per natura una massa od una materia corporea, siano una sola cosa, essi errano assolutamente ". — La filosofia di Spinoza si distingue dall'ordinaria concezione teologica specialmente in due punti: in quanto cioè non fa alcuna distinzione essenziale fra Dio ed il mondo ed in quanto si astiene dall'attribuire a Dio proprietà umane. I contemporanei andarono per le spiccie e chiamarono la sua concezione ateismo e materialismo. Henry More, per esempio, dice in uno scritto con cui egli vuol confutare il " volgare ateismo " *(atheismus crassissimus)*, che, se-

condo Spinoza, Dio e materia sono identici. Dunque, dice More, le pietre, il fango, il piombo, il letame sono Dio, poichè queste cose sono materia! Perciò Spinoza è un " sordido ed immondo ateo „ (*sordidus et lutulentus atheus*) (63). Un piccolo esempio della polemica del secolo diciasettesimo. Il nuovo sistema imbarazzava a causa della sua irregolarità; non era facile trovargli un posto nelle rubriche ordinarie dei sistemi eretici e tuttavia per le sue forme recise e taglienti eccitava in parecchi punti viva contrarietà. In seguito apparve l'espressione panteismo (dapprima in Toland). Allora si ebbe una parola che meglio gli si conveniva. E nondimeno sull'uso di questa parola non si è ancora d'accordo. Alcuni designano con essa una concezione secondo cui Dio sta col mondo in rapporto d'immanenza; per altri l'essenziale del panteismo è che Dio non venga pensato come un essere personale (64). Secondo i primi non vi è dubbio che il sistema di Spinoza non sia panteistico; secondo gli ultimi non è ben chiaro come esso debba venir designato.

Spinoza in una sua lettera (Ep. 54) dice che egli per non confondere la natura divina con quella umana non attribuisce a Dio alcuna proprietà umana, come volontà, intelligenza, attenzione, udito, ecc. Le ragioni di ciò vengono date in più luoghi dell'" *Etica* „. — È chiaro che se cade il rapporto di tempo deve anche cadere l'applicazione delle determinazioni psicologiche; ora il tempo in Spinoza vale solamente per la natura naturata, non per la natura *naturans*. Contemporaneamente col rapporto di tempo cade anche ogni mutamento; Dio non può passare ad una perfezione maggiore o minore, perciò non può sentire nè gioia, nè dolore, nè amore, nè odio. — Inoltre Dio come sostanza non ha nulla fuori di sè, non ha alcun oggetto esterno su cui possa rivolgere il sentimento o la volontà. La nostra coscienza, tanto il nostro intelletto quanto il nostro sentimento e la nostra volontà, è determinata da oggetti esterni e quando questi spariscono sparisce anche la nostra coscienza. — Se si vuol usare delle espressioni come " intelletto e volontà di Dio „, si deve rendere ben chiaro che il senso di esse subisce un tale cambiamento che nelle due applicazioni resta propriamente comune soltanto la parola, all'incirca come la parola " cane „ vien usata per la costellazione Cane (Sirio) e per l'animale terrestre che abbaia. Il bisogno di trasportare a Dio delle proprietà umane non ha quindi alcun valore obbiettivo. Se i triangoli aves-

sero la facoltà di pensare, essi concepirebbero Dio in forma di triangolo; se avessero una tale facoltà i circoli, lo concepirebbero rotondo.

Ma per altra parte Spinoza riconosce lo spirito come un lato indipendente dell'esistenza. Dio è *substantia cogitans* al par di *substantia extensa*; la *cogitatio* (pensiero, spirito) è uno degli attributi di Dio, esprime dunque l'essenza di Dio! Intelletto e volontà appartengono solo alla natura generata, non alla generante; ma in questa deve esservi un fondamento per cui quella possa avere origine, e se attraverso l'avvicendarsi dei fenomeni spirituali " l'intelletto infinito „ o " pensiero di Dio „ eternamente sussiste, anche esso deve avere il suo fondamento nell'essenza della divinità. Si potrebbe forse esprimere la concezione di Spinoza così: Dio è spirito, ma non è una personalità, perchè soltanto un essere limitato può essere una personalità. (Spinoza usa l'espressione personalità in un solo passo, ma la dichiara oscura). Devesi nonpertanto osservare che lo stesso Spinoza col ritenere la *cogitatio* per un attributo divino e col parlare (come più sotto accenneremo) dell'infinito amore di Dio a sè stesso (di cui l'amore dell'uomo verso Dio non è che una parte), intraprende quella stessa sublimazione delle proprietà psicologiche che egli in altri punti rinnega. Contro la *cogitatio* come attributo divino si possono sollevare obbiezioni simili a quelle sollevate da Spinoza stesso contro la concezione ordinaria. — Colui che volesse assolutamente classificare ogni sistema sotto qualche categoria in -ismo si troverebbe quindi nell'imbarazzo per riguardo a Spinoza; tanto più che ogni forma speculativa di teismo deve anch'essa procedere ad una sublimazione delle proprietà psicologiche analoga a quella di Spinoza.

e) Filosofia della natura e psicologia.

Spinoza, col porre l'estensione come uno degli attributi dell'esistenza e con l'esigere (appunto in seguito alla definizione dell'attributo) che nella spiegazione di un fenomeno si rimanga nei limiti di quell'attributo sotto cui il medesimo vien considerato, ha già indicato la concezione puramente meccanica della natura come la sola concezione scientifica. Tutti i fenomeni corporei, come appartenenti all'attributo dell'estensione, debbono venir spiegati solo per mezzo di cause corporee, per mezzo di cause agenti da altri punti

dello spazio diversi da quello in cui i fenomeni si manifestano. Quindi è assai facile per Spinoza il provare la legge d'inerzia: questa è propriamente già contenuta nella posizione dell'estensione come attributo. Spinoza al par di Descartes e di Hobbes erige i principii fondamentali della meccanica a verità eterne — sebbene egli debba concedere di non poter far derivare il movimento dall'estensione (*). Fra i corpi non può aver luogo alcuna differenza di essenza; essi possono solamente venir differenziati per riguardo al moto ed alla quiete, alla velocità od alla lentezza. Le leggi del movimento sono leggi eterne della natura e della ragione. — Nella dottrina degli attributi si contiene altresì il ripudio di ogni credenza nella finalità della natura. Non potendo un attributo determinarne un altro, nessun fenomeno materiale, come tale, può avere la sua ragione in un pensiero, come è presupposto dalla spiegazione teleologica. In una estesa annotazione al primo libro dell'*Etica* Spinoza cerca di mostrare che la concezione teleologica è dovuta al bisogno pratico ed al desiderio dell'uomo, al suo istinto della conservazione unitamente all'ignoranza originaria in riguardo alle cause reali; l'uomo crede che ogni cosa sia diretta a suo vantaggio e che gli Dei lavorino per questo; quando nessuno scopo è supponibile, egli si contenta di trovare una spiegazione nella volontà di Dio, in questo rifugio dell'ignoranza *(asylum ignorantiae)* che è sempre aperto. Se la matematica non avesse additato una via razionale alla conoscenza, la concezione teleologica avrebbe per sempre impedito la conoscenza della natura. Ma la concezione teleologica non impedisce solamente la conoscenza della natura; essa presuppone anche una rappresentazione inadeguata della divinità: se Dio agisce per un fine, egli non è più perfetto, ma lo diviene solo col conse-

(*) Spinoza fa questa confessione nell'ultima lettera che noi abbiamo di sua mano (del 15 luglio 1676), che è una risposta a Tschirnhausen, un filosofo e matematico, il quale con grande acume aveva domandato come si possa far derivare dal concetto generale dell'estensione la figura ed il movimento delle cose corporee. Tschirnhausen faceva osservare che questa difficoltà non esiste per Descartes, poichè questi crede che Dio abbia creato la materia in movimento. Spinoza, pel quale l'estensione è un attributo divino, manca del concetto della forza, che da Descartes viene concepito in forma teologica. Spinoza dichiara insufficiente la definizione della materia come estensione ed annunzia una trattazione più precisa della questione, trattazione che gli fu impedita dalla sua malattia.

guimento del suo fine. La temerità degli uomini nell'applicare dei concetti morali ed estetici alla natura, nel trovare in essa ordine e confusione, bellezza e bruttezza, bene e male procede dal credere che essa sia soltanto ordinata per piacere al loro sentimento. Essi non videro che la perfezione e la potenza della natura sono cose identiche, e che questa potenza è infinita cosicchè essa è in grado di produrre tutti i gradi e le forme dell'esistenza, tanto quelli che nella nostra opinione sono più in basso quanto quelli che sono per noi più in alto.

Con una serie di principii fisici Spinoza disegna nel secondo libro dell'*Etica* le linee principali di una concezione meccanica della natura. — Per la legge dell'inerzia il movimento o la quiete di ogni corpo vien determinata da un secondo corpo, questo da un terzo e così via. Il modo in cui un corpo vien determinato dipende in parte dalla natura propria di questo, in parte dalla natura del corpo agente. — Quando più corpi di uguale o di varia grandezza vengono tenuti uniti da altri corpi così che essi si tocchino, o quando si comunicano reciprocamente i loro movimenti secondo un certo rapporto, si dice che essi sono reciprocamente uniti e tutti insieme formano un solo corpo od un solo individuo che si distingue dagli altri individui per la determinata combinazione dei singoli corpi di cui è composto. Un tale individuo rimane il medesimo anche se vi si aggiungono alcune parti ed altre se ne disgiungono, anche se mutano la grandezza delle parti e la direzione dei movimenti, purchè la forma complessiva rimanga la stessa. Più individui di questo genere possono unirsi a formare un individuo di second' ordine, più di questi individui di second' ordine possono formare un individuo di terz' ordine e così di seguito fino a che in ultimo si giunge all'intera natura che è come un unico grande individuo le cui singole parti variano all'infinito senza che l'individualità totale subisca un qualche cambiamento.

La natura è animata in tutti i suoi gradi. Anche questa è una conseguenza della teoria degli attributi: poichè esprimendo ogni attributo la sostanza totale, ad ogni forma di un attributo deve corrispondere una certa forma dell'altro attributo. Ai diversi gradi dell'individualità della natura materiale corrispondono dunque diversi gradi della vita psichica nella natura spirituale. Allo stesso modo che il corpo umano consiste della giustaposizione di molti individui di varia natura, così anche il pensiero che forma la na-

tura dello spirito umano è composto di molti e diversi pensieri. Spirito e corpo sono una medesima sostanza, o meglio, una sola e medesima parte *(modus)* della sostanza, e ciò che sotto l'attributo dell'estensione si presenta in forme più o meno composte di movimento, si presenta sotto l'attributo del pensiero in forme più o meno composte di pensiero. Quando io sento un impulso od abbraccio una risoluzione, avviene nell'un caso e nell'altro sotto l'attributo dell'estensione e conformemente alle leggi generali del movimento e della quiete una determinazione corporea che è in fondo una sola o medesima cosa col fatto spirituale corrispondente. A questo modo si evita, come dimostra Spinoza, di porre un'azione dell'anima sul corpo o viceversa, ciò di cui nessuno può formarsi un chiaro concetto. Il dire che l'anima pone il corpo in moto vuol propriamente dire che non si sa in che modo questo movimento abbia origine. Nello stesso tempo questa concezione ha il vantaggio di non porre alcun limite arbitrario all'attività della natura materiale. Finora nessuno ha trovato il limite di ciò che la natura può produrre per mezzo delle proprie leggi; cosicchè non si ha alcun diritto di fare appello all'intervento dell'anima, perchè il corpo sembra agire in modo meraviglioso. Anche il richiamarci alla " libertà „ della volontà non serve a nulla. Questa cosidetta " libertà „ (la vera libertà consiste, secondo Spinoza, nel seguire la necessità della propria natura) è un' illusione che ha origine dal non conoscere le cause delle proprie azioni. Il ciarliero crede di agire liberamente quando fa uso della propria lingua, così come la pietra, se potesse pensare, crederebbe di cadere a terra con " libera „ volontà. Oltre a ciò ogni decisione dipende dalla memoria e di questa noi non siamo sempre padroni.

Sebbene Spinoza respinga ogni spiegazione di fenomeni spirituali per mezzo di cause materiali, egli si serve — ciò che è pienamente giustificato dalle sue presupposizioni — del parallelismo tra il materiale e lo spirituale a spiegare la concatenazione dei fatti spirituali là dove questa non è chiara per sè stessa. Ogni sensazione corrisponde ad uno stato corporeo. Ora questo stato ha veramente la sua causa nell'azione di altri corpi, ma quest'azione vien modificata dalla natura del nostro proprio corpo; da ciò segue che la sensazione corrisponde non soltanto alla natura dei corpi esterni, ma anche ed anzitutto alla natura del nostro proprio corpo. Tuttavia noi consideriamo involontariamente ogni sensazione come

l'espressione di una realtà fino a che non sorgano in noi altre sensazioni od immagini che escludano la realtà supposta. Secondo Spinoza la nostra concezione della realtà vien così corretta e determinata dall'interna lotta delle sensazioni e delle rappresentazioni. — Le sensazioni rievocano le rappresentazioni di ciò che ha somiglianza coll'oggetto della sensazione o che si è presentato contemporaneamente a questo (65). Le leggi dell'associazione delle rappresentazioni sono, secondo Spinoza, leggi naturali dello spirito, che fanno in certo modo riscontro alle leggi del movimento nell'attributo dell'estensione. Spinoza distingue nettamente fra l'associazione ed il pensiero vero e proprio; noi accennammo a questa distinzione trattando della teoria della conoscenza. La sensazione e l'associazione delle rappresentazioni esprimono lo stato dell'uomo in quanto appartiene alla serie dei fenomeni, alla natura naturata. I gradi più alti della conoscenza, la conoscenza per mezzo della ragione ed il sapere intuitivo, vengono raggiunti quando si risale a ciò che è la legge e l'essenza comune di tutte le cose, ossia alla sostanza infinita, e si intuisce come tutto venga in essa compreso, ossia quando si contemplano le cose *sub specie aeterni.* — La psicologia di Hobbes possiede qui il vantaggio su quella di Spinoza che essa mostra come per mezzo della concentrazione su di un fine o di un cómpito possa il pensiero vero e proprio svolgersi dall'associazione spontanea delle rappresentazioni. Spinoza pone invece ancora, secondo la scolastica, il pensiero come un'attività del tutto speciale, diversa per essenza dalla facoltà rappresentativa ordinaria. Tanto più strano è quindi che egli nella teoria degli attributi scambi il punto di vista gnoseologico con quello psicofisico — mentre d'altra parte questo scambio difficilmente sarebbe avvenuto se egli avesse veduto che le leggi dell'associazione delle rappresentazioni non vengono in realtà sospese dal pensiero vero e proprio.

La trattazione della psicologia dei sentimenti data da Spinoza è una delle parti migliori del suo sistema ed ha oggi ancora un alto valore psicologico. Anzitutto egli ha il merito di aver affermato la necessità e la legittimità di un' indagine puramente naturale dei sentimenti e delle passioni umane. Egli non si propone nella sua ricerca nè di vituperarle, nè di deriderle, nè di deplorarle, ma solo di comprenderle e perciò di considerarle con la più grande serenità come se avesse dinanzi a sè dei fenomeni naturali

materiali o delle figure geometriche. Inoltre egli mise in chiara luce i più importanti punti di vista che si possono applicare nell'esplicazione dei sentimenti.

Per ciò che riguarda la posizione ed il significato del sentimento nella vita dell'anima, Spinoza nei varii gradi del suo sviluppo filosofico inclinò successivamente a varie opinioni. Nella sua prima opera, nel *Breve trattato* (II, 16, 5), la sua concezione è assolutamente intellettualistica. La conoscenza, le rappresentazioni determinano tutti i fenomeni della vita dell'anima. La volontà non è che una conseguenza delle rappresentazioni, un affermare od un ripudiare. E nello stesso tempo le rappresentazioni vengono qui determinate dall'influenza degli oggetti, credendo egli ancora all'azione di un attributo sull'altro. Già nel suo scritto sulla filosofia cartesiana accenna che le stesse rappresentazioni sono espressioni della nostra attività, cosicchè non si può distinguere fra il sorgere delle rappresentazioni e la loro affermazione od il loro rigetto. Nella dottrina definitiva degli attributi questo accenno viene più ampiamente svolto, tanto che l'intelletto e la volontà ora vengono completamente identificati. La concezione di Spinoza potrebbe press' a poco venir così espressa, che il pensiero è un'attività dello spirito e che ogni attività dello spirito è pensiero; essa è formulata nello scolio alla 49ª proposizione del secondo libro dell'*Etica*: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt.* Ma nel terzo libro dell'*Etica*, dove è data la storia naturale dei sentimenti, si presenta una concezione della volontà affatto nuova, essendo questa definita come un istinto cosciente della propria conservazione (*Etica*, III, 9 Schol.). Quindi la volontà non è più identica colla conoscenza, e tanto meno una conseguenza di essa, ma è invece la conoscenza che è dipendente dalla volontà: " noi cerchiamo, vogliamo, bramiamo e desideriamo una cosa non perchè noi crediamo che essa sia buona, ma all'opposto noi crediamo che una cosa sia buona perchè noi la cerchiamo, la vogliamo, la bramiamo, la desideriamo ". Qui impulso e volontà sono dunque identici, e le rappresentazioni sono da essi dipendenti. Nella trattazione di Tönnies sullo svolgimento del pensiero di Spinoza, nella quale egli chiarisce luminosamente questo punto, egli presume con molta verosimiglianza che sia stata l'influenza di Hobbes a produrre quest'ultimo cambiamento nella concezione di Spinoza. Hobbes pone l'impulso e la volontà in stretto rapporto fra di loro e coll'istinto della con-

servazione, e nello stesso tempo afferma l'influenza esercitata dal pensiero diretto ad un fine sull'associazione delle rappresentazioni. Nell'opera di Spinoza, così come si trova, vi è un'evidente contraddizione fra la definizione della volontà data nel II, 49 Coroll. e quella data nel III, 9 Schol., cosicchè è molto verosimile che siano stati fusi insieme due abbozzi, lasciando sussistere alcune ineguaglianze di concezione.

Nella sua esposizione della psicologia dei sentimenti contenuta nel terzo libro dell'*Etica* Spinoza parte dall'impulso della conservazione come espressione della natura di ogni singolo essere. Se anche con ciò egli ha alquanto mutato della sua psicologia, non ha però nulla mutato della sua filosofia generale. In ogni singolo essere agisce la natura infinita, la divinità stessa. La tendenza di ogni essere alla propria conservazione non è dunque che una parte dell'infinita attività divina nell'intiera esistenza. Già nel *Breve trattato* (I, 5) egli vede (come Bruno) la manifestazione della providenza divina in questo impulso della propria conservazione, che vive in ogni essere. E questo impulso è identico colla natura propria delle cose, assume, conformemente alla natura dei singoli esseri, varii caratteri: esistere vuol dire conservarsi. Questa tendenza quando è unita alla coscienza si chiama impulso: per impulso si intende dunque l'essenza dell'uomo, in quanto questo vien pensato come determinato all'attività da un mutamento del suo stato. Se questo impulso viene considerato in particolare dal lato spirituale esso dicesi volontà. Quando si favorisce questo impulso nasce il piacere, quando lo si contraria nasce il dolore. Si noti: è il passaggio ad uno stato più favorevole (più perfetto) che è collegato al piacere, ed è il passaggio ad uno stato più sfavorevole (meno perfetto) che è collegato al dolore. Gli stati per sè stessi essendo in quiete non sono collegati ad alcun sentimento. Quindi non vien fatto alcun paragone esplicito di stati; il sentimento corrisponde immediatamente al cambiamento di stato.

Come Spinoza qui formula ciò che noi chiamiamo ora il significato biologico del sentimento, ossia il suo collegamento con una condizione favorevole o sfavorevole alla vita, e come egli ha dinnanzi agli occhi una chiara visione del significato delle relazioni di contrasto per il sorgere dei sentimenti (la legge della relatività nel campo dei sentimenti), così egli ha pur fatto una viva luce sul terzo punto principale della psicologia dei sentimenti, ossia

sull'importanza delle rappresentazioni e delle associazioni di rappresentazioni per lo sviluppo dei sentimenti particolari. — Dall'impulso, dal piacere e dal dolore egli fa derivare mediante le leggi dell'associazione le specie particolari del sentimento. Noi amiamo ciò che ci è cagione di piacere, ma odiamo ciò che ci è cagione di dolore. Noi amiamo inoltre quanto favorisce ciò che noi amiamo, come odiamo quanto gli si oppone. Se noi immaginiamo che un essere simile a noi abbia un certo sentimento, involontariamente noi proviamo il medesimo sentimento. Da ciò può nascere la simpatia, ma anche l'invidia e l'ambizione offesa, quando cioè noi soli vorremmo possedere ciò che un altro gode, oppure quando noi vorremmo vedere un altro animato dalle stesse nostre disposizioni. In base a questi principii generali Spinoza svolge quindi la trattazione particolare. Egli fondò la teoria dell'evoluzione nel campo dei sentimenti mostrando come il nostro sentimento per l'influenza delle rappresentazioni e per le composizioni e mescolanze di varia specie possa assumere delle forme che molto si allontanano dalle primitive forme elementari. Egli formulava con ciò le condizioni dello svolgimento dei sentimenti. — Fino a qual punto poi sia giustificato assumere per unico punto di partenza, com'egli fece, l'istinto della conservazione individuale è una questione che non vogliamo qui discutere.

f) **Etica e politica.**

È un tratto caratteristico di Spinoza che il suo pensiero ha un movente pratico e tuttavia si eleva alto al disopra del mondo finito dell'esperienza, nel quale soltanto sono possibili motivi pratici ed un tendere pratico. Spinoza rigetta ogni considerazione valutativa rispetto alla natura; questa segue le sue leggi eterne, ed i nostri giudizî etici, i quali si fondano su di un paragone di ciò che è più perfetto con ciò che è meno, secondo l'ideale della vita umana da noi stabilito, non possono venir applicati all'essenza eterna della natura, nè aver valore per ciò che riguarda il tempo, la misura ed il numero. Spinoza insiste sulla soggettività delle qualità etiche altrettanto energicamente quanto, dopo Galilei, insistevasi sulla soggettività delle qualità sensibili. Fino a che Spinoza si attiene alla sua concezione dell'esistenza " sotto il punto di vista dell'eternità „ non può per lui essere parola di una vera etica, nè, d'altra

parte, egli ne ha bisogno. Può soltanto parlarsi di etica in un mondo dove abbia valore il rapporto di tempo, dove si abbiano principio e svolgimento, mutamento ed opposizione, dove si pongano dei modelli e si propongano dei fini. Come Spinoza giustamente si espresse: “ I giudizî del bene e del male si fondano sul paragone „. Ma nell'unità eterna dell'infinita natura divina cade ogni paragone, perchè è sparita ogni differenza ed ogni contrapposizione. L'esame della teoria della conoscenza di Spinoza ci ha mostrato che “ sotto il punto di vista dell'eternità „ spariscono tutti i *problemi*; noi vedremo ora come spariscano anche tutti i *còmpiti.*

Ma come Spinoza distingue fra *natura naturans* e *natura naturata,* così egli parimenti distingue fra il punto di vista teoretico puro ed il punto di vista pratico. Il punto di vista pratico non ha valore che per la natura naturata. Spinoza stabilisce un'etica col medesimo diritto con cui afferma il valore del mondo empirico e finito, dei modi. L'aver egli stabilito un'etica non è di maggior inconseguenza dell'aver stabilito altri concetti che non siano quello della sostanza assoluta.

La possibilità di un'etica è in Spinoza in stretta connessione colla sua dottrina psicologica dei sentimenti. Il fondamento dell'etica è l'impulso della conservazione, che è il movente essenziale dei varii sentimenti e delle varie passioni. Dall'impulso della conservazione può svilupparsi cioè il bisogno di non lasciarci travolgere dai sentimenti e dalle passioni in noi suscitati da cause esterne. Come parte della natura, come modo fra altri modi, l'uomo è un essere dipendente che viene gettato or qua or là come le onde del mare, senza sapere nè per qual fine, nè in quale direzione. Ora noi tendiamo naturalmente ad affermare il nostro essere, a raggiungere la pienezza della nostra attività interiore. La virtù etica fondamentale è la *fortezza (fortitudo)*, un'intima forza che rende l'uomo libero ed indipendente. La virtù non è se non l'essenza ossia la natura dell'uomo in quanto questa possiede il potere di produrre degli effetti che possono venir compresi per mezzo delle leggi della natura umana. Per poter raggiungere questo carattere l'uomo deve comprendere chiaramente che in noi nessun sentimento, nessun impulso può venir compresso se non da un sentimento o da un impulso più forte. Spinoza fonda la prova di questo principio sulla legge d'inerzia, la quale, per l'identità dello spirito e della materia, ha il suo riscontro nel lato spirituale dell'esistenza. Lo sviluppo

etico è reso possibile da ciò, che possono venir suscitati sentimenti, i quali a poco a poco si sostituiscono a quelli da cui essi medesimi vennero dapprima suscitati. Quando noi per il paragone di varie forme e di varii gradi della vita umana ci formiamo un ideale della natura umana *(idea hominis, tamquam naturae humanae exemplar)*, noi diciamo bene tutto ciò che ci avvicina a questo ideale, male tutto ciò che ci tiene da esso lontani, ed in noi sorge l'impulso ad accostarci ad esso quanto più sia possibile. La conoscenza del bene e del male non è altro — poichè essa riguarda ciò che in concreto può esserci utile o dannoso — che gioia cosciente per il fatto di avvicinarci al nostro ideale, o tristezza cosciente per il fatto di allontanarci da esso, e questa conoscenza, appunto perchè identica ad un sentimento, può divenire una forza nell'anima. Ora l'uomo vede bentosto che egli per sè solo non può pervenire al completo svolgimento della forza e della libertà del suo spirito. A ciò si richiede che la vita esteriore venga ordinata ed assicurata. E ciò vale specialmente per quel che riguarda lo svolgersi della vera conoscenza; anche questa viene conquistata solo per le forze riunite di più uomini, come d'altra parte non vi è nulla che meglio unisca gli uomini dell'aspirazione verso quei beni che possono essere comuni a tutti. Generano contese fra gli uomini solo quelle passioni le quali hanno per oggetto qualche cosa che può solamente essere posseduto dall'individuo. Quanto maggiori si fanno nei singoli la forza e la libertà dello spirito, tanto meno frequenti sono le ragioni di contesa fra gli uomini, e tanto più questi agiscono di comune accordo, perchè essi tutti mirano a ciò che realmente profitta alla natura umana. Nulla è così utile all'uomo quanto l'uomo. L'ideale sarebbe che tutti insieme non formassero che un' anima sola ed un corpo solo per la ricerca dell'utile comune. Coloro che aspirano al loro vero bene non desiderano nulla a sè stessi che non desiderino anche agli altri; epperciò essi procedono con lealtà e con rettitudine. La fortezza *(fortitudo)*, nella quale consiste la virtù, non si presenta quindi solamente come *coraggio*, mediante cui l'uomo fa immediatamente valere la propria personalità, ma anche come magnanimità *(generositas)*, per la quale l'uomo cerca di aiutare il suo prossimo e di unirsi ad esso per mezzo dell'amicizia.

È caratteristico in Spinoza l'apprezzamento che egli fa dei varii sentimenti dopo aver tratteggiato lo sviluppo dell'uomo. Il senti-

mento del piacere è bene per sè stesso, il sentimento del dolore è male per sè stesso. Perciò l'odio, il timore, il disprezzo, la compassione, il pentimento e l'umiliazione sono mali — tolto il caso che essi siano necessarii per dar origine ai sentimenti piacevoli. Ciò vien fondato sulla ragione che il sentimento di piacere corrisponde ad un progresso verso la perfezione, il sentimento di dolore ad un regresso. L'uomo spiritualmente libero e guidato dalla vera conoscenza ha il suo sguardo rivolto allo svolgimento positivo della vita in sè stesso e negli altri. A nulla egli meno pensa che alla morte; la sua sapienza è un meditare sulla vita *(meditatio vitae)*, non un meditare sulla morte. Egli tende secondo le sue forze a ricambiare l'odio, l'ira, il disprezzo degli altri uomini con l'amore o la magnanimità. Chi combatte l'odio con l'odio vive una vita misera; ma se l'odio vien vinto per l'amore, i vinti cedono con gioia, non perchè la loro forza venga meno, ma perchè essa si è accresciuta. In nessun altro modo un uomo può dare della sua fortezza prova migliore che con il promuovere lo sviluppo dei suoi simili così che essi vivano secondo la loro libera conoscenza (66).

Mentre l'etica di Spinoza ci conduce così dall'impulso della conservazione, come fondamento, all'attività pratica ed alla fondazione della società, in lui si agita ancora una nuova tendenza, che, partendo dal medesimo punto, lo conduce ad un indirizzo mistico ed individualistico. Dal suo anteriore punto di vista psicologico si fa innanzi ancora sempre il presupposto che la vera essenza dell'uomo consista nella conoscenza pura: quanto più questa si svolge, tanto più si esplica la natura propria dell'uomo, e tanto più questi è realmente attivo per sè stesso; perciò il vero impulso della conservazione conduce allo svolgimento della conoscenza. Ancora, la conoscenza della connessione nella quale il nostro spirito è coll'intiera natura appariva a Spinoza come l'unico bene del quale noi non possiamo venir privati da cause esterne. Quindi Spinoza può quasi ad un sol tratto (cfr. *Et.*, IV, 22 Coroll. con 26 Dim.) stabilire i due principii, che la tendenza alla propria conservazione è il primo ed unico fondamento della virtù, e che la tendenza alla conoscenza *(conatus intelligendi)* è il primo ed unico fondamento della virtù. Accanto alla psicologia realistica, per la quale Spinoza concepiva i sentimenti e le passioni come le potenze positive del nostro essere, corre parallela un'altra concezione secondo cui il sentimento vien definito come una rappresentazione imperfetta o confusa (*idea*

inadaequata sive confusa, vedi la spiegazione alla conclusione del 3° libro dell'*Etica*). Secondo quest'ultima concezione ad un completo e chiaro sviluppo della conoscenza il sentimento sparisce. Quanto più noi comprendiamo che noi stessi ed il nostro stato siamo determinati dalla natura infinita, dalla divinità, che si muove in noi come in tutte le cose che agiscono su di noi, tanto più noi ci vediamo non come esseri singoli, isolati ed impotenti, ma come accolti nella divinità ed identici con essa. Noi proviamo piacere a questo pensiero, poichè esso è il frutto della più alta attività del nostro spirito, e proviamo altresì piacere al pensiero dell'essere, che è cagione della gioia da noi provata per la conoscenza: da ciò nasce un amore spirituale verso Dio *(amor intellectualis Dei)*, che ci dà la pace suprema. Dio non è qui considerato come un oggetto esteriore; la nostra propria e più intima forza è una parte della forza infinita che si agita in tutte le cose, ed il nostro amore per Dio diventa una cosa sola con l'amore con cui Dio ama sè stesso: l'amore di Dio per gli uomini e l'amore degli uomini verso Dio non sono che uno solo e stesso amore. Noi vediamo allora noi stessi e tutte le cose sotto il punto di vista dell'eternità. — Spinoza mistico è in opposizione con Spinoza psicologo; poichè l'amore intellettuale (l'umano ed il divino) deve essere al di sopra di ogni cominciamento e di ogni opposizione, ma Spinoza stesso dichiara che il sentimento corrisponde ad un *passaggio* — ad un progresso o ad un regresso. Soltanto spiegando il sentimento come un pensiero oscuro e rinunciando alla legge di relatività, egli può affermare la conclusione mistica dell'etica.

Nel quinto libro dell'“*Etica*„, nel quale domina questa mistica, si trova nello stesso tempo la dottrina di Spinoza sull'immortalità. La nostra vera essenza si manifesta nell'amore intellettuale verso Dio, fondato sull'intelligenza della nostra unità con l'essere assoluto: essa non dipende perciò dal tempo, ma è una parte dell'intelligenza infinita, dell'idea di Dio *(idea Dei)*, la quale costantemente sussiste malgrado il sorgere ed il perire dei singoli modi spirituali, e corrisponde alla conservazione del movimento nella materia. Come forme immediate dell'attività divina noi siamo immortali. Questa immortalità — che tuttavia non è una *continuazione* dell'esistenza, ma un sussistere *eterno*, non avendo qui il rapporto di tempo assolutamente nessun valore — sembra solamente appartenere a coloro i quali sono giunti al più alto grado della conoscenza e così alla

più chiara e perfetta attività dell'essere proprio (67). Se questo sussistere come modo eterno del pensiero *(modus cogitandi aeternus)* sia o non personale non appare dall'esposizione di Spinoza; in ogni caso la sua idea dell'immortalità è ben diversa da quella volgare. E nella conclusione egli osserva che la credenza nell'eternità del nostro spirito non è una condizione per l'etica, facendo notare come egli stesso abbia svolto la sua etica senza tenerne alcun conto. La beatitudine non è la ricompensa della virtù, ma è una cosa sola con essa. Poichè soltanto quando potremo sentire la gioia che accompagna le più alte attività dello spirito, noi saremo in grado di dominare le nostre passioni.

I pensieri salutari e profondi dell'etica di Spinoza sarebbero stati più completamente esplicati se egli avesse svolto nei particolari la sua teoria psicologica. In essa l'intellettualismo prende troppo il sopravvento, specialmente quando egli vuol descrivere le forme più alte della vita spirituale. Perciò la sua etica è più che altro una etica per i filosofi. Il valore della dedizione immediata e dell'intuizione artistica non è abbastanza riconosciuto, sebbene il suo " amore intellettuale „ fondato sull'intuizione contenga degli accenni in questa direzione. Ma nessuno potrà approfondirsi con animo spassionato nell'opera meravigliosa di Spinoza senza assentire al giudizio di Goethe quando in essa ammira lo sconfinato disinteresse che traspare da ogni proposizione, la sublime rassegnazione che una volta per sempre si assoggetta alle grandi leggi dell'esistenza, invece di trascinare innanzi la vita col sussidio di miserabili consolazioni, e l'aura di pace che spira da tutto il libro.

Ma la pace deve essere conquistata, secondo Spinoza, con la guerra. L'individuo giunge ad essa per via della guerra contro le passioni, guerra che svolge in lui una passione nuova e più alta, e gli individui uniti in società vi giungono ponendo fine al selvaggio stato di natura, in cui ciascuno commisura il proprio diritto con la propria forza, per mezzo dello stabilimento d'un' autorità che possa dominare le contrastanti tendenze e ridurre in armonia l'impulso della conservazione dei singoli individui. Spinoza nella sua politica come nella sua psicologia subisce decisamente l'influenza di Hobbes. Senonchè egli non ha la paura cieca e parziale di Hobbes di fronte alla moltitudine. Egli è così conseguente da mantener fermo che la natura umana è la stessa in tutti gli uomini e che i mezzi di sicurezza tanto sono necessarii contro coloro che governano quanto

contro coloro che vengono governati. Non si possono presupporre i moventi migliori nei governanti, come non si possono presupporre nella moltitudine. E se si crede che la folla non intenda nulla dei pubblici casi, ciò avviene perchè essa è tenuta nell'ignoranza. Spinoza è uno dei primi filosofi democratici del diritto nell'epoca moderna; ma poichè il suo *Trattato politico* non venne compiuto, noi non conosciamo la sua dottrina sulla democrazia nei particolari. È caratteristico che Hobbes afferma che una democrazia è effettivamente sempre un'aristocrazia di oratori, mentre Spinoza afferma che una monarchia è sempre un'aristocrazia — di impiegati. In realtà le funzioni politiche debbono naturalmente sempre venir esercitate da alcuni pochi — l'importante è di vedere dove venga posta la sorgente ultima dell'autorità. Secondo Spinoza l'essenziale è che lo Stato si fondi sulle forze riunite dei molti, i quali si sono uniti in una sola volontà, mentre d'altra parte la forza dell'individuo si accresce per la sua unione con la forza di altri individui. Quest'unità spirituale, che determina l'unità del potere, può solamente esistere là dove lo Stato mira a ciò che la sana ragione ammette come utile a tutti gli uomini. Per amor della pace si possono tollerare molte cose; ma se la schiavitù, la barbarie, l'isolamento debbono chiamarsi pace, allora questa è per gli uomini la peggiore delle calamità. Lo Stato non deve fare degli uomini altrettanti animali od altrettante macchine, ma fare in modo che essi possano esplicare liberamente le loro attività spirituali e fisiche e possano far uso della loro libera ragione. Il potere dello Stato poggia solo sulla libera associazione degli individui, e perciò l'individuo al suo entrare nello Stato non rinunzia al suo diritto naturale, ma se ne assicura la tutela e la libertà di svolgimento. Lo Stato agirebbe contrariamente al proprio fine se comprimesse la libertà di pensiero e di parola dell'individuo; anzitutto si renderebbe avversarii gli uomini migliori e più nobili del paese.

Allo stesso modo che Spinoza difese la libertà di parola, così egli difese la piena libertà di coscienza. Questo è l'oggetto principale del suo *Trattato teologico-politico.* Egli vuol qui dimostrare che la religione non ha nulla a che fare nè con lo Stato, nè con la scienza, e che lo Stato conformemente alla propria natura ed al proprio fine deve lasciare che l'intima vita spirituale si svolga in piena libertà. Lo Stato può solamente regolare le azioni esteriori, ma non la vita dello spirito. Esso può fissare un culto esterno ed

in questo rapporto la sua dominazione è da preferirsi a quella di una gerarchia. Anche però quando esso si serve in tal guisa del suo potere, il meglio che possa fare si è di far consistere l'esercizio della religione in opere d'amore e di giustizia. La natura spirituale *(ingenium)* degli uomini è così varia che l'uno prova venerazione dinnanzi a ciò che eccita il riso in altri. Quindi è assai meglio che ad ognuno venga concessa la libertà di coscienza ed il diritto di interpretare i documenti religiosi secondo il proprio spirito *ex (suo ingenio)*. — Dalla scienza la religione si distingue per il suo carattere pratico. Essa mira alla pietà, non alla verità. I profeti non furono sotto il rapporto intellettuale degli uomini superiori. In essi la fantasia era più forte dell'intelletto. Il loro còmpito fu di recare al popolo, mediante simboli ed immagini, rappresentazioni che potessero indurlo a vivere nell'obbedienza di Dio, la quale si dimostra nell'amore del prossimo. La moltitudine non potendo seguire gli argomenti della ragione deve essere istruita per mezzo di simboli. Soltanto con questo mezzo essa obbedisce — non puramente per timore, ma per propria volontà e per una specie di abnegazione. Qualunque opinione teoretica gli uomini abbiano di Dio — credano essi che egli sia fuoco, o " spirito ", o luce, o pensiero — ciò è indifferente purchè essi soltanto posseggano in lui un ideale che possa guidarli sulla retta via. — Mentre per Spinoza i profeti scorsero la verità non nella sua forma pura, ma solo in immagine, la saggezza divina si rivelò immediatamente in Cristo, l'unico che possedette la facoltà di concepire qualche cosa che non sia contenuto nei primi fondamenti della nostra conoscenza e che non si possa da essi derivare. In una lettera (Ep. 73) Spinoza dice che egli non comprende che cosa intenda la Chiesa quando insegna che Dio ha assunto la natura umana; ciò sembra a lui tanto impossibile quanto la quadratura del circolo. Egli crede tuttavia che l'eterna sapienza divina, la quale si manifesta in tutte le cose e specialmente nello spirito umano, si sia rivelata in un grado superiore in Cristo. — Spinoza vuol sottoporre gli scritti biblici ad un esame puramente storico. La Bibbia deve venir spiegata per sè stessa, come per sè stessa vien spiegata la natura. Soltanto quando si sia constatato che cosa la Bibbia insegna, si potrà sollevare la domanda se questa dottrina sia o non vera. Come Spinoza affermava l'indipendenza della scienza naturale e dell'etica, così egli qui afferma l'indipendenza del metodo storico.

Il suo senso storico si rivela nel precetto che nell'interpretazione degli scritti si tenga conto di ciò che si sa intorno all'individualità degli autori. La ricerca deve parimenti aggirarsi intorno all'origine degli scritti. Le indagini avviate da Spinoza lo indussero nell'opinione che i cinque libri di Mosè siano stati compilati al tempo dell'esilio. Se anche la nuova critica non va così lontano, essa ha tuttavia in Spinoza un precursore.

Fu la filosofia religiosa di Spinoza quella che diede i primi frutti. Prima che Lessing e Goethe e poscia gli idealisti della fine del secolo diciottesimo si schierassero dalla sua parte, le sue concezioni agirono in un cerchio abbastanza esteso nei Paesi Bassi; non solo vi fu chi trovò nelle sue idee un alimento alle sue tranquille meditazioni ed al suo sentimento, ma si formarono anche delle sette religiose con un carattere più o meno mistico o naturalistico, che attinsero la loro concezione ed interpretazione del cristianesimo più o meno direttamente e con maggiori o minori modificazioni dagli scritti del solitario filosofo. Fino alla fine del secolo diciottesimo l'ortodossia olandese trovò frequenti occasioni di condannare come eretici pensieri spinozistici. Nella sua forma più mistica lo spinozismo religioso si associò all'influenza degli scritti di Jakob Böhme, i quali fin dalla fine del secolo diciasettesimo venivano letti in Olanda con fervore. — È singolare come i tre elementi che nel pensiero di Spinoza formavano un tutto unico trovarono più tardi, ciascuno a suo tempo, un favore entusiastico: dapprima l'elemento religioso in Olanda, poscia l'idealistico nel Rinascimento tedesco verso la fine del secolo diciottesimo, e finalmente il realistico presso i filosofi e i naturalisti del nostro tempo. E gli stessi pensatori che non vollero riconoscerlo ufficialmente, subirono profondamente e fortemente la sua influenza. Ciò deve specialmente dirsi di un uomo che si considerò egli stesso e venne spesso considerato da altri come agli antipodi di Spinoza: di Leibniz.

6. — Gottfried Wilhelm Leibniz.

a) Biografia e carattere.

In Descartes, Hobbes e Spinoza noi troviamo svolti tre grandi sistemi ai quali, malgrado ogni differenza, è comune l'aver stabilito una connessione puramente meccanica della natura per rispetto al lato materiale dell'esistenza. Le premesse da cui questi sistemi prendono le mosse sono quei medesimi principii che avevano reso possibile il sorgere di una scienza esatta della natura. Essi erano tentativi diretti a mostrare come debba pensarsi l'esistenza quando questi principii siano assolutamente validi per tutti i fenomeni materiali (sia che vi siano o non vi siano altri fenomeni oltre a quelli naturali). Per molti dell'antica scuola questi nuovi principii e sistemi erano il compendio dell'arbitrio e dell'empietà. Verso la fine del secolo diciasettesimo si può rintracciare sotto varie forme una reazione. Nel rapporto filosofico presenta il massimo interesse questa reazione, che non voleva rinunciare alle reali conquiste scientifiche e che cercava di oltrepassare la concezione meccanica della natura e di conciliarla con la concezione medievale ed antica,. la quale era stata così energicamente messa da parte, ma non in modo puramente esteriore per via di un compromesso o dell'accozzo di elementi inconciliabili, bensì per via d'un intimo accordo mediante l'esame dei presupposti fondamentali della concezione meccanica. In questo senso Leibniz segna una reazione contro quei tre grandi pensatori. Non mai forse si ebbe nel pensiero una reazione così profonda, sebbene Leibniz, coscientemente o non, abbia dato al suo modo di esprimersi un'impronta più conservatrice di quello che realmente si confacesse al punto di vista del suo pensiero. Ciò che fin dal principio Leibniz trovava di repulsivo nelle idee moderne, malgrado la sua ammirazione per esse e per i loro sostenitori, era che esse minacciavano la considerazione estetica e religiosa della natura. Nella nuova concezione del mondo si ricusava di riconoscere il concetto di fine, ed il mondo pareva essere trasformato in una semplice macchina. Fu il compito della sua vita conciliare idee provenienti dalle parti più opposte del mondo spi-

rituale, e in quest'opera egli svolse tale una ricchezza di pensieri che è forse unica nella storia della filosofia. In quasi tutti i campi del pensiero apparve come creatore o come precursore e, sebbene elaborasse le materie più disparate, i suoi concetti possiedono tuttavia un'intima armonia ed un tipo comune.

Gottfried Wilhelm Leibniz nacque il 21 giugno 1646 a Lipsia. Suo padre, giureconsulto e professore di filosofia morale, morì presto ed il fanciullo abbandonato per la maggior parte del tempo a se stesso trattenevasi con predilezione nella biblioteca del defunto suo padre dove lesse quanto più gli fu dato, dapprima romanzi ed opere storiche, più tardi scritti di scolastici. Malgrado gli ostacoli che frapponevano le lingue straniere e il carattere astruso del contenuto, egli cercava di comprendere, aiutandosi da sè, tutto ciò che cadevagli nelle mani. I suoi famigliari temettero dapprima che egli diventasse un poeta, poi uno scolastico: " essi non sapevano che una sola materia non bastava a riempire il mio spirito „. Assai presto incominciò nel suo animo la lotta fra la concezione meccanica e quella teleologica della natura. Egli racconta che giovanissimo ancora aggiravasi in una foresta presso Lipsia profondamente riflettendo se dovesse perseverare nella filosofia scolastica o stringersi alle nuove dottrine. Il bisogno di acquistare un'educazione più generale e di rendersi famigliari le scienze esatte lo indusse ad abbandonare Lipsia. Per un affronto sofferto egli rinunciò a conquistare il grado di dottore nella sua città natale. Promosso a dottore in leggi in Altdorf recossi a Mainz, dove, malgrado la sua giovane età, venne impiegato al servizio della Corte. Per alcuni anni lo tennero seriamente occupato progetti per il miglioramento delle scienze giuridiche e dei codici unitamente agli studi di filosofia e di scienza naturale. Egli voleva togliere la barbarie scolastica della scienza del diritto, nello stesso tempo che sempre più convincevasi della decisa vittoria della scienza moderna della natura sulla dottrina scolastica. Per qualche tempo provò, secondo quanto egli stesso espresse (nei *Nouveaux Essais*), una forte inclinazione per la " setta degli spinozisti „. Il pensiero in lui dominante era tuttavia che la natura sia determinata da fini, senza però che debbasi per questo abbandonare la scienza naturale meccanica. Difese con ardore la nuova concezione scientifica contro gli uomini del tempo antico, contro i suoi maestri Jakob Thomasius e Hermann Conring, il celebre me-

dico e giureconsulto. Ma egli studiavasi di mostrare come la connessione meccanica della natura ben lungi dall'escludere l'idea di una provvidenza divina, per l'appunto la presupponga. In una breve trattazione *(Confessio naturae contra Atheistas)* e nelle lettere a Jakob Thomasius degli anni 1668-69 questo duplice studio appare chiaramente. Qui Leibniz è ancora dualista; tra i due principii che egli vuol riunire vi è ancora un abisso. Come dice egli stesso, nello studio di Keplero, Galilei e Descartes egli si sentiva come " trasportato in un altro mondo „; il mondo antico doveva tuttavia venir collegato col nuovo. Un viaggio a Parigi intrapreso per incarico del suo governo gli offrì opportunità di nuovi studi. Pur occupandosi dei suoi negoziati pratici e della strana proposta della conquista dell'Egitto per parte dei Francesi, da lui sottoposta a Luigi XIV (per distogliere il suo ardore di conquista dalla Germania), a Parigi egli occupossi profondamente, sotto la guida di Huyghens, di studi matematici che lo condussero alla scoperta del calcolo differenziale, mentre nello stesso tempo coltivava con fervore la filosofia cartesiana. Il suo punto di vista intorno all'anno 1670 tradisce l'influenza degli scritti di Hobbes. In una trattazione di filosofia naturale (*Hypothesis physica nova*, 1671) egli afferma al par di Hobbes e di Gassendi la continuità del movimento per il concetto delle tendenze *(conatus)* al movimento negli istanti e nelle particelle infinitamente piccole. Quest'idea si ricollega alla scoperta fatta negli anni seguenti dell'importanza delle grandezze infinitamente piccole in matematica. Da quest'epoca in poi egli combatte la dottrina di Descartes della conservazione del movimento ed incomincia a stabilire in luogo di essa la conservazione della forza. Egli trova la differenza fra spirito e materia in ciò, che una tendenza, la quale non passi in movimento, nel campo materiale non può che esistere un solo momento, ma nella vita dell'anima per la memoria e per il pensiero può estendersi al di là dell'istante. Espresse ciò in modo scultorio col dire che un corpo è uno spirito momentaneo, ossia uno spirito senza memoria. In una lettera dell'anno 1671 dice: " Come l'attività del corpo consiste nel movimento, così l'attività dell'anima consiste nel tendere *(conatus)* o per così dire in un movimento minimo ovverosia puntuale, allo stesso modo che l'anima propriamente non è che in un punto dello spazio, mentre il corpo occupa un posto „. In questi accenni noi abbiamo ciò che si potrebbe chiamare la seconda filosofia di Leibniz.

Egli cerca di oltrepassare il dualismo e difende la continuità coll'attribuire alle differenziali della materia un tendere spirituale, ma non ha ancora un'idea ben chiara del rapporto fra il materiale ed il psichico. Un oscuro punto di coincidenza si ha nel concetto del " tendere „; Leibniz non va qui oltre a questo vago accenno. Per lui è fermo soltanto questo punto: che la soluzione si può trovare solo risalendo da quanto è dato nei fenomeni ai suoi elementi ed ai suoi presupposti.

Come Leibniz coltivava simultaneamente le varie scienze, così egli cercò pure di venire a contatto cogli uomini più eminenti dei diversi indirizzi speculativi. A Parigi frequentò la compagnia di Huyghens. Già anteriormente erasi rivolto per iscritto ad Hobbes, ma non sembra che ne seguisse una vera corrispondenza epistolare. Durante il suo soggiorno a Parigi la sua attenzione fu rivolta a Spinoza, del quale alcuni anni prima era apparso il " Trattato teologico-politico „, mentre la sua " Etica „ non era accessibile che ad una piccola cerchia di conoscenti. Tschirnhausen, un filosofo e matematico che apparteneva al numero di questi ed era uno dei più acuti corrispondenti di Spinoza, conobbe Leibniz a Parigi e gli espose a grandi tratti le idee di Spinoza. Per mezzo di un comune amico Tschirnhausen partecipò a Spinoza di aver incontrato a Parigi " un giovane istruito nei varii rami della scienza, libero dagli ordinarii pregiudizi teologici, di nome Leibniz, col quale aveva stretto amicizia essendo esso un uomo che al pari di lui stesso lavora allo sviluppo del proprio spirito e considera ciò come la cosa più importante „. Tschirnhausen ritiene il suo nuovo amico degno di conoscere l'"*Etica*„ e chiede al maestro il permesso di mostrargliela ricordando che già in precedenza, a proposito del " *Trattato teologico-politico* „, Leibniz aveva scritto una lettera a Spinoza. Questi risponde: " Io credo di conoscere questo Leibniz dalle sue lettere. Ma io non so perchè egli, che era consigliere di Corte a Francoforte (Mainz), siasi trasferito in Francia. Per quanto io ho potuto vedere dalle sue lettere egli è un spirito liberale e versato in tutte le scienze. Tuttavia io credo che non sarebbe ragionevole il confidargli così presto i miei scritti. Io vorrei prima sapere che cosa egli faccia in Francia e che cosa penserà di lui il nostro amico Tschirnhausen quando, dopo un più lungo commercio con lui, avrà meglio imparato a conoscerlo „. Evidentemente Spinoza non fidavasi di Leibniz, la

cui flessibilità e versatilità non sempre conferivano al suo carattere intellettuale ed imprimevano in ogni caso alla vita del suo spirito ed alla sua attività un carattere che era in opposizione alla vita filosofica di Spinoza tutta concentrata e chiusa in sè. La diffidenza di Spinoza dimostrossi giustificata. Poichè, per quanto Leibniz si avvicini nei suoi risultati ultimi, e quando è conseguente, a Spinoza, tuttavia nei suoi ultimi scritti coglie ogni occasione per marcare la distanza fra sè e Spinoza e spesso lo fa con espressioni quali non si attenderebbero da un uomo che " era libero dagli ordinarii pregiudizi teologici ". Ciò nondimeno intorno a questo tempo egli desiderava ardentemente di venire a contatto con Spinoza. Dopo un soggiorno di quattro anni a Parigi (1672-76), dove egli — una prova di quanto sapesse apprezzare le diverse intelligenze e trarne vantaggio per la propria cultura — aveva coltivato la relazione con Antoine Arnauld, il grande teologo giansenista e zelante cartesiano, passò per l'Inghilterra in Olanda, dove si trattenne due mesi, durante i quali visitò ripetutamente Spinoza, col quale trattò dei varii argomenti filosofici. Soltanto dopo le più recenti scoperte (68) si ebbe cognizione di questo rapporto personale tra i due grandi pensatori, il quale fecesi così intimo che Spinoza vinse in ultimo i suoi scrupoli e comunicò la sua " *Etica* " all'amico. Lo stesso Leibniz menziona, ma in un solo passo (nella " *Teodicea* "), questa sua visita a Spinoza e vorrebbe poi far credere che il discorso si fosse aggirato solamente intorno a cose della vita quotidiana. Non era una raccomandazione l'aver conosciuto Spinoza così davvicino. Notiamo ancora che varie fra le lettere che si trovano nell'edizione delle opere di Spinoza pubblicata subito dopo la sua morte per cura dei suoi amici, sono abbreviate e vi è frequentemente omesso il nome dello scrivente, e che Leibniz, il quale aveva vivamente atteso la pubblicazione, rimase assai sconcertato allorchè trovò in essa una delle proprie lettere (e per verità molto innocente) stampata col proprio nome. Prima non si era nemmeno sospettato che Leibniz avesse scritto parecchie lettere a Spinoza. Il pensiero di Spinoza esercitò una grande influenza su Leibniz, specialmente con l'indurlo definitivamente ad uscire dalle teorie dualistiche. Noi ritroviamo in lui le idee di Spinoza, là dove egli intorno a quest'epoca oppone ai cartesiani che la differenza fra spirito e materia non esclude che l'uno e l'altra possano essere proprietà di un medesimo essere. Si hanno

di Leibniz glosse ed estratti relativi alla sua prima lettura dell'"Etica" di Spinoza. Egli solleva subito obbiezioni su tre punti e tutti e tre sono caratteristici per il suo pensiero. Il primo è il quinto principio del primo libro, il quale afferma che può soltanto esservi una sola sostanza, il secondo è l'esclusione dell'intelletto e della volontà dalla "natura generante" (*Et.*, 2, 31); il terzo è l'appendice al primo libro con la ben nota polemica contro le cause finali. Come Leibniz non fu mai cartesiano od hobbista, così egli non fu mai spinozista. Ma egli ha ricevuto dai suoi predecessori potenti impulsi. Per ciò che riguarda Spinoza è specialmente da notarsi che Leibniz aderisce all'ipotesi dell'identità stabilita da Spinoza e la svolge più ampiamente. Sarebbe un gravissimo equivoco il conchiudere dall'affermazione leibniziana della pluralità delle sostanze che egli contesti l'ipotesi dell'identità. Egli ha precisamente di mira la conciliazione delle due sentenze; fino a qual punto egli sia in ciò riuscito, è un'altra questione.

Verso la fine dell'anno 1676 Leibniz assunse il posto di consigliere di Corte e bibliotecario del duca di Hannover (Braunschweig-Lüneburg). Una quantità di lavori amministrativi, storici e politici lo occupò seriamente ed il suo zelo infaticabile per progredire innanzi in ogni campo diede luogo ad una voluminosa corrispondenza. Nella biblioteca di Hannover si custodisce la sua corrispondenza con più di mille persone. Ma allo stesso modo che il pensiero principale della sua filosofia è che l'esistenza consiste di una moltitudine di esseri in reciproca armonia e continuità, ognuno dei quali ha la sua particolarità, similmente vi è fra i suoi studi nei diversi campi un'intima connessione. Egli aveva l'occhio per i piccoli rapporti, per le differenze minime che sommandosi mettono in luce nella sintesi la loro realtà. La sua matematica, la sua fisica e la sua filosofia ci presentano questo tratto. Ma non minore importanza egli annetteva alla continuità, all'intima connessione di tutte le cose. Ciò che lo interessava nei suoi studî storici era la connessione del passato col presente ed un simile interesse lo indusse a procurarsi per mezzo di missionarî gesuiti delle notizie sulla Cina. Notevole era il suo senno pratico, come l'intelligenza delle cose della religione e della scienza. Curò lo sviluppo dello scavo delle miniere nel ducato, lavorò alla fondazione di accademie, propose la trasformazione dei chiostri in istituti scientifici, trattò con Bossuet per l'unione della chiesa cattolica e della chiesa pro-

testante, e più tardi coi teologi protestanti per l'unione della chiesa riformata e della chiesa luterana. A Pietro il Grande, che egli altamente ammirava e col quale ebbe parecchi colloqui, sottomise proposte di riforme e di regolamenti diretti a promuovere la filologia e la scienza naturale. Come glottologo ebbe uno sguardo così acuto ed affermò l'importanza dell'esperienza per lo studio del linguaggio con tale energia, che Max Müller potè dire di lui che se egli fosse stato compreso ed appoggiato dai dotti di quel tempo la scienza del linguaggio, come scienza induttiva, sarebbe stata fondata un secolo prima. Anche nel campo della medicina espresse idee importanti. Non deve far meraviglia che egli in una lettera così si esprima: " Non può dirsi quanto io sia straordinariamente distratto. Io fo delle ricerche negli archivi, ne traggo delle carte antiche e raccolgo dei documenti inediti. Ricevo o scrivo un gran numero di lettere. Molte cose nuove in matematica, molte idee in filosofia, molte altre osservazioni letterarie io debbo purtroppo lasciare andar disperse per non sapere a qual cosa io debba prima por mano ". Nè riuscì a Leibniz di mettere insieme un'opera che fosse tipica per la sua individualità e per il suo pensiero. Egli non fu come Spinoza " l'uomo di un solo libro ". Espresse le sue idee in un'infinità di lettere e di piccole dissertazioni, che non vennero ancora tutte date alle stampe. I più importanti scritti filosofici finora editi si trovano nell'edizione di Gerhard (volumi 7); tuttavia molto rimane ancora nella biblioteca di Hannover. Una incredibile energia nel lavoro ed una grande versatilità del pensiero erano le sue caratteristiche. E come nel suo sistema l'esistenza si rispecchia in una quantità infinita di modi nelle singole anime, così egli sentì il bisogno di presentare il suo sistema dai punti di vista più diversi coi quali egli era venuto a contatto. Il suo sistema era giunto in lui alla più perfetta e più chiara coscienza nel tempo della sua corrispondenza col giansenista Arnauld. Ma egli non trovava alcuna difficoltà a svolgerlo in forma scolastica affinchè riescisse più accettabile ai suoi amici tra i gesuiti. Lo presentò sotto una forma più popolare nelle sue conversazioni filosofiche colla principessa di Hannover o colla regina di Prussia, e quando ebbe a dare un'esposizione della sua dottrina (quella che più tardi venne detta " Monadologia ") al principe Eugenio.

Noi non abbiamo tuttavia ancora seguito l'evoluzione delle idee filosofiche di Leibniz fino alla sua fine, fino al punto in cui egli

potè dire che credeva di aver trovato " una nuova espressione dell'interno delle cose „ *(une nouvelle face de l'intérieur des choses)*. Noi vedemmo come egli propugnasse la concezione meccanica della natura, ma volesse conciliare con questa la concezione teleologica, dapprima in modo più dualistico, poscia (riattaccandosi ad Hobbes e Spinoza) in modo più monistico. Era sua convinzione che " i moderni avessero troppo spinto la riforma „ col fare di ogni cosa una macchina, ma non era meno sua convinzione che nel cercare di confutare la rigida connessione meccanica dei processi materiali, i quali si presentano strettamente legati ai fenomeni spirituali, si fosse tenuta una falsa strada.

In una lettera Leibniz scrive nel 1697: " La maggior parte delle mie opinioni sono alla fine maturate dopo una meditazione di venti anni; poichè io incominciai giovanissimo a pensare..... Tuttavia io ho ripetutamente mutato le mie concezioni conformemente alle nuove cognizioni che io acquistavo, e soltanto circa dodici anni fa io mi sentii soddisfatto „. Quest'espressione accenna all'anno 1685. In quest'anno Leibniz elaborò una breve trattazione *(Petit discours de métaphysique)* che al principio dell'anno seguente inviò ad Arnauld. In essa è detto che l'esistenza consiste di sostanze individuali; in ognuna di queste è espresso il mondo sotto uno degli innumerevoli aspetti possibili sotto cui esso può venir veduto nel pensiero divino; ogni individuo è, per un' " emanazione „ continua, un'idea realizzata della divinità. Estensione e movimento non sono che fenomeni, precisamente come le qualità sensibili. Non il movimento, ma solo la forza si conserva; e la forza è identica colla sostanza. Questa trattazione era stata preparata da un'altra (1680), nella quale veniva svolto per la prima volta il pensiero che ciò che vi ha di più intimo nel movimento, al quale i moderni sistemi facevano risalire tutto quanto si trova nella natura materiale, non è ancora sufficientemente chiarito *(intima motus nondum patent)*, indi vi veniva affermato che essere (esistere, essere sostanza) ed agire sono una sola e stessa cosa, come pure che ogni forza ed ogni tendenza sono un agire (69). Il principio che ogni sostanza agisce e che tutto ciò che agisce è sostanza *(omnem substantiam agere, at omne agens substantiam appellari)* è forse il più importante di tutta la filosofia di Leibniz. Per esso vien posto fine alle concezioni o mistiche o mitologiche, le quali immaginano l'essenza delle cose come un essere in riposo, come un esistere immutabilmente in sè stesso.

Leibniz stesso trovò qui la possibilità di unire la teleologia al meccanismo coll'assumere che le forze, le quali costituiscono la natura intima dei singoli esseri e dei fenomeni e sono ciò che sussiste durante tutti i mutamenti, scaturiscono dall'essere divino e sono dirette verso fini superiori. Le finalità divine vengono così attuate nella natura senza alcuna interruzione della connessione regolare delle cose, anzi appunto per mezzo di essa. Il progresso dalla trattazione dell'anno 1680 al " Discours „ dell'anno 1685 sta specialmente nell'affermazione del carattere *individuale* della sostanza e nella concezione di questa sull'analogia dell'anima degli uomini e degli animali. Ogni singolo essere è un piccolo mondo che si svolge per virtù propria conformemente alle sue intime leggi, è un'irradiazione speciale dell'energia divina, e questo svolgimento avviene, in virtù dell'origine comune, in armonia con lo sviluppo di tutti gli esseri. Con ciò era compiuto il sistema di Leibniz. Esso venne pubblicamente esposto in una trattazione *(Système nouveau de la nature et de la communication des substances)* stampata nel *Journal des Savants* nel 1695. Soltanto più tardi (1696) Leibniz fece uso del vocabolo " *monade* „. Difficilmente egli tolse da Bruno questa denominazione; in genere non si può rintracciare una diretta influenza storica di Bruno su Leibniz, per quanto le loro idee presentino una grande affinità. È più verosimile (come recentemente venne supposto) che egli abbia ricevuto questa denominazione dal chimico mistico van Helmont il giovane, col quale, appunto poco tempo prima che essa appaia in lui, egli aveva stretto conoscenza personale.

Leibniz confermava la propria definizione della sostanza come attività continua. Anche dopo che il suo sistema era formato egli si adoperò incessantemente per elaborarne e chiarirne il più che fosse possibile i concetti fondamentali. A ciò gli offrirono ampia opportunità la sua vasta corrispondenza e le sue numerose conoscenze personali. Così durante un soggiorno a Vienna (1714) lavorò per il principe Eugenio ad un'esposizione della sua teoria delle monadi, che venne stampata dopo la sua morte sotto il titolo di *Monadologia.* Contemporaneamente egli teneva dietro con grande attenzione ai movimenti del suo tempo. Venne a discussione con due eminenti filosofi e la sostenne molto nobilmente. Nei suoi *Nouveaux Essais* criticò, in modo geniale ed ancora oggi istruttivo, il tentativo di Locke di far derivare ogni conoscenza dall'esperienza, difen-

dendo specialmente l'importanza delle intime disposizioni naturali, delle condizioni che si trovano nella natura propria dell'essere conoscente. Essendo morto Locke prima che Leibniz avesse compiuto la sua opera, questi non volle pubblicarla; perciò essa non esercitò sulla controversia filosofica quella grande influenza che altrimenti avrebbe certamente esercitata. Essa non apparve che nel 1765. L'altro suo contemporaneo contro le cui concezioni Leibniz si indusse ad impugnare la penna fu Pierre Bayle. Questi aveva criticato il tentativo di parecchi teologi e filosofi diretto a conciliare la dottrina della provvidenza divina con l'esistenza del male morale e fisico, ed aveva affermato che, data la costituzione del mondo, era molto più ragionevole assumere l'esistenza di due principî opposti del bene e del male. Contro a ciò Leibniz nella sua *Teodicea* apparsa nel 1710 cercò di difendere la concordanza della teologia colla filosofia e di provare l'affermazione che il mondo reale sia il migliore dei mondi possibili. Questa è l'opera più debole di Leibniz, prolissa e sconnessa nella forma, vuota e volgare nella sostanza. In nessun'altra opera egli si adatta fino a tal punto ad una quantità di idee volgari che in nessun modo, con un pensiero rigoroso, avrebbero potuto trovar posto nel suo sistema. Fu una sventura che durante il secolo diciottesimo si imparasse a conoscere Leibniz appunto per quest' opera. I *Nouveaux Essais* giacevano dimenticati nella biblioteca di Hannover, e le magnifiche e geniali brevi dissertazioni pubblicate nelle riviste, che esprimevano i suoi veri pensieri fondamentali, erano solamente accessibili a pochi.

Non può essere posto in dubbio che il tentativo di Leibniz di conciliare la religione e la filosofia fosse sincero. Questo fu un pensiero che lo occupò fin dalla gioventù durante tutta la vita. Tuttavia egli non era propriamente una natura religiosa. Di ciò è una prova la facilità con cui poteva passar sopra alle differenze confessionali. A lui stava molto più a cuore la religione naturale che non la religione positiva. Ed il suo senso per tutto ciò che è individuale e caratteristico gli rese facile ed interessante ad un tempo l'approfondirsi nella dottrina delle diverse chiese, come la sua fede nell'armonia di tutte le proprietà e di tutte le attività individuali generò in lui il desiderio di una conciliazione delle chiese contendenti, desiderio che non era condiviso da uomini come Bossuet e Spener, i quali non vedevano alcuna salute all'infuori della chiesa particolare a cui essi appartenevano. Arnauld lo esortò a conver-

tirsi alla vera fede piuttosto che speculare sull'armonia delle cose. È caratteristica per Leibniz una storia di due fratelli, che egli raccontava volentieri: uno dei fratelli erasi convertito al cattolicismo e cercava di convincere l'altro, mentre questi altrettanto zelantemente cercava di riconquistare quello al protestantesimo; il risultato si fu che ambidue si convinsero l'un l'altro, — e la finale della storia fu che Dio ebbe misericordia dei due fratelli a cagione del loro grande zelo! Ciò che interessava Leibniz era l'intima energia e l'intimo tendere delle monadi, e non puramente il modo speciale con cui quest'energia si esplica in ogni singola monade, la quale bene spesso riguarda questo modo come l'unico modo legittimo. Leibniz aveva fede nell'armonia universale, la quale per lui non era solamente da attendersi nell'avvenire, ma già esisteva negli spiriti purchè soltanto questi potessero averne coscienza. In ogni libro che Leibniz leggeva — ed egli ne leggeva molti — egli trovava qualche cosa che per lui era interessante ed istruttivo, e, poichè egli sapeva quanto diverse possono apparire le cose secondo il diverso punto di vista da cui esse si presentano, egli era inclinato a difendere ed a scusare anche quando non poteva approvare. Con uomini di ogni posizione egli sapeva discorrere di ciò che particolarmente li interessava. Egli riconosceva la vita delle monadi anche nelle forme infime. Egli evitava di uccidere gli animali ed ogni qual volta erasi servito di un insetto pei suoi studi microscopici lo riponeva cautamente sulla foglia da cui l'aveva tolto. Mite e sereno, libero dalle passioni violente, costantemente occupato dei suoi pensieri e dei suoi studî — così egli attraversò il mondo. Visse i suoi ultimi anni nella solitudine. Come egli stesso diceva, i suoi molti lavori non avevangli lasciato il tempo di pensare al matrimonio — finchè fu troppo tardi. Mentre nei primi tempi godette del favore della Corte di Hannover ed avanzò fino al grado di “ consigliere segreto di giustizia „, nei suoi ultimi anni — dopo la morte dei principi suoi protettori — cadde in certo qual modo in disgrazia. Il clero ed il popolo dubitavano della sua ortodossia perchè egli non recavasi mai in chiesa: il suo nome era interpretato “ *lövenix* „, che nel dialetto sassone significa “ miscredente „ *(Glaubenichts)*. Alla sua morte (1716) pochi seguirono la sua bara. — Il suo motto fu: “ Ogniqualvolta si perde un'ora, si getta una parte della vita „; questo venne scritto sul suo sarcofago accanto al simbolo che egli aveva prediletto: una spirale coll'iscrizione: *Inclinata resurget* (non si curva che per rialzarsi).

b) Dottrina delle monadi.

Dopo aver dato uno sguardo allo sviluppo storico della filosofia di Leibniz è nostro còmpito darne un' esposizione sistematica. Gli scritti che a ciò debbono più specialmente servirci di base sono: *Discours de Métaphysique* (1685), *Système nouveau* (1695), *Lettre à Basnage* (1698), *De ipsa natura* (1698) e *Monadologie* (1714). A questi deve aggiungersi una quantità di lettere e di piccole dissertazioni.

Leibniz fondò la sua filosofia sull'analisi dei principii fondamentali della scienza naturale. Egli riconosce questi principii in modo così incondizionato come Hobbes e Spinoza, ma li fa scaturire da presupposizioni più profonde. La fisica ha per lui il suo fondamento nella metafisica. Si tratta ora anzitutto di vedere come debba essere effettuato, secondo Leibniz, il passaggio dalla fisica alla metafisica.

Quando la nuova scienza mira a ricondurre ogni cosa nella natura al movimento, Leibniz approva pienamente questa tendenza. Ma come filosofo egli domanda: Quale realtà possiede il movimento stesso e quale ne è la causa? — Ogni movimento è relativo. Quando si crede che una cosa si muova, ciò dipende dal punto di vista da cui lo spettatore si trova. La vera realtà non è il movimento stesso, ma la forza che ne è la causa e che sussiste anche quando cessa il movimento. I cartesiani, i quali insegnavano che la somma del movimento è sempre la stessa, e nello stesso tempo affermavano che il movimento passa allo stato di quiete e viceversa, erano stati costretti ad assumere delle incessanti interruzioni della continuità, poichè tanto il passaggio dal movimento allo stato di quiete, quanto quello dallo stato di quiete al movimento non potevano spiegarsi. La continuità loro può solamente venir esplicata per mezzo del *concetto della forza* (o tendenza, *conatus*). Allora fra movimento e quiete non vi è più che una differenza relativa: essi sono diverse forme fenomenali della forza. È la forza che sussiste immutata. La quiete assoluta non esiste. Un corpo in moto non si trova nel medesimo luogo dello spazio nem-

meno per il momento più breve che si possa immaginare. Se si domanda che cosa è la forza, Leibniz risponde: *Ciò che nello stato presente porta con sè un mutamento per l'avvenire (Ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir) (Lettre à Basnage)*. Questo è il reale dell'esistenza. Leibniz pervenne a questo concetto egualmente per la critica del concetto di atomo, quale era posto dall'atomistica di quel tempo. L'accezione di atomi assolutamente rigidi avrebbe contrastato alle leggi della conservazione della forza e della continuità, poichè ad ogni urto vi è perdita di forza. Perciò gli atomi debbono essere (come già insegnava Huyghens) elastici, quindi essere composti di particelle; per conseguenza gli atomi assoluti sono una contraddizione. Se noi esaminiamo la cosa a fondo noi troviamo attività dappertutto. " Gli atomi „, dice Leibniz in una lettera, " non sono che l'effetto della debolezza della nostra immaginazione, la quale per trovare riposo volentieri arresta ad un dato punto le sue divisioni e le sue analisi „ (*Lettera ad Hartsoeker*, 1710). La differenza fra il solido ed il fluido è relativa, così come è relativo il movimento. Anche da questo punto di vista solo la forza è propriamente reale.

Che la forza sia la vera realtà, Leibniz lo esprime nel linguaggio del suo tempo col dire, che la forza è sostanza e che ogni sostanza è forza. Il concetto di forza a sua volta si connette strettamente col *concetto di legge*: la forza non è se non ciò che in un dato stato prepara un mutamento nell'avvenire. Ogni applicazione del concetto di forza presuppone adunque la connessione regolare di tutti i fenomeni. Il principio di ragione sufficiente secondo cui ogni cosa ha la sua ragione è perciò il vero principio fondamentale nella filosofia di Leibniz, quantunque egli soltanto nei suoi ultimi scritti (nella *Théodicée* e nella *Monadologie*) lo enunci esplicitamente come principio fondamentale. E col concetto di " legge „ a sua volta si riconnette in Leibniz un altro concetto principale: *il concetto dell'individualità*. Imperciocchè per lui l'individualità significa la legge secondo la quale in un essere avvengono i cambiamenti di stato. Ogni individuo ha, per così dire, la sua formola. Per riguardo ai mutamenti interni di un essere individuale avviene ciò che avviene per riguardo ad una serie matematica della quale si possono trovare i membri successivi quando si è trovato la legge per la successione dei primi. Nella legge della successione di questi mutamenti sia appunto l'individualità: *la loi du changement fait l'indi-*

vidualité de chaque substance particulière (Lettre à Basnage). Nel *Discours de Métaphysique,* dove viene per la prima volta introdotto il concetto della sostanza individuale, Leibniz paragona il rapporto fra la sostanza ed i suoi stati mutevoli col rapporto fra il soggetto ed il predicato in un giudizio logico: allo stesso modo che in un giudizio logico deve essere possibile trovare il predicato contenuto nel soggetto non sì tosto che si conosca completamente quest'ultimo, così colui che conosca la natura del singolo individuo potrà derivare da essa tutti gli stati successivi di questo. Fra gli stati vi è una continuità, poichè quello che segue ha sempre la sua ragione in quello che precede. Ognuna di queste sostanze è perciò un piccolo mondo a sè, si sviluppa per proprio intimo impulso ed ha la sua propria vita interiore. Una sostanza individuale di tale specie può aver origine o perire solamente in modo miracoloso. Ed ogni sostanza ha la sua propria legge interiore diversa da quella delle altre sostanze.

Se si domanda perchè il reale, l'esistente (la sostanza) debba essere individuale, Leibniz risponde: perchè possono esistere solo *unità,* esseri singoli. Egli biasima i cartesiani non solo perchè essi attribuiscono una realtà assoluta al movimento, ma anche perchè l'attribuiscono all'estensione e fanno di questa una sostanza. Già nelle osservazioni che egli fece allorchè lesse l'*Etica* di Spinoza, scrisse non essere certo che i corpi siano sostanze; la cosa cambia per riguardo alle anime. Queste espressioni indicano l'indirizzo seguito dal suo pensiero. Nelle sue opere ulteriori sempre si presenta, espresso in varii modi, il seguente pensiero: l'estensione presuppone qualche cosa che si estenda, vale a dire, che si ripeta. Estensione significa molteplicità, composizione, aggregazione. Ma la natura del composto si fonda sui suoi componenti. Non l'aggregato possiede la realtà, bensì le unità di cui è composto. Se non vi fossero delle sostanze semplici assolute, non esisterebbe alcuna realtà. L'assumere la realtà della materia reca inoltre con sè l'inconveniente che la divisibilità di questa per la legge della continuità procede all'infinito. Perciò le vere unità non possono essere materiali ed estese; d'altra parte se non esistessero tali unità assolute, la materia sarebbe una pura apparenza senza fondamento reale. Soltanto ciò che è semplice ed indivisibile in modo assoluto può essere sostanza e ciò non può essere materiale.

Prima di domandarci che cosa sia ciò, dobbiamo ancora rilevare

una definizione importante. Leibniz partiva dai principii fondamentali della scienza naturale. Il più importante di essi era per lui il principio della conservazione della forza. Questo era per lui il *fondamento delle leggi della natura (fundamentum naturae legum)*. Ora, secondo Leibniz, questo fondamento delle leggi naturali può soltanto venir compreso per mezzo di un ragionamento teleologico (vedi specialmente *De ipsa natura*, edizione Erdmann, p. 155): È necessario che nel mondo venga conservata la medesima quantità di forza; questa necessità deriva da ciò che il mondo è ordinato e governato dalla saggezza divina; il primo principio ossia la prima " ragione sufficiente „ del meccanismo è una causa finale, *un principio teleologico*. In una breve dissertazione (*De legibus naturae*, ediz. Dutens, III, p. 255) diretta contro il fisico Papin, Leibniz svolge ciò nel modo seguente: Causa ed effetto debbono sempre corrispondersi, debbono essere equivalenti. Se nell'effetto si contenesse di più che nella causa noi avremmo un *perpetuum mobile*; se nell'effetto si contenesse di meno che nella causa, la medesima causa non potrebbe nuovamente venir prodotta, la natura retrocederebbe continuamente, la perfezione diminuirebbe. Ambedue i casi contrasterebbero alla saggezza ed all'immutabilità divina. Così, che nella natura, per l'esclusione delle altre due possibilità, abbia luogo l'equivalenza fra causa ed effetto, non può, secondo Leibniz, venir provato in modo puramente matematico o meccanico, ma deve venir spiegato in modo teleologico.

La legge secondo cui i singoli esseri individuali, i quali sono le vere realtà, sviluppano i loro stati successivi è per Leibniz una legge per la quale essi progrediscono non solamente a nuovi stati, ma a stati più perfetti. Il rapporto della causa all'effetto è dunque qui identico al rapporto del mezzo al fine. L'esistenza nel suo intimo fondamento è regolata in modo che le leggi puramente meccaniche agiscono in direzione di quello che è richiesto dalle leggi della giustizia e dell'amore. Nelle leggi innate nell'essere proprio di ciascun individuo *(lex insita)* sono unite, per ciò che riguarda questo individuo, tutte e due le leggi. — Come si vede, Leibniz è talmente attaccato alla legge della conservazione della forza da non vedere come teleologicamente non importi punto che la stessa quantità di forza venga conservata, bensì importi invece che questa venga mantenuta in una forma utile e favorevole alla sussistenza della vita ed allo sviluppo progressivo. È questa una considerazione

la cui importanza venne messa in chiaro solo dopo nuove indagini. — Sebbene Leibniz fondi in questo modo teleologicamente l'ordine meccanico della natura, non è tuttavia sua intenzione l'introdurre di nuovo le cause finali e lo spiegare i fenomeni naturali richiamandosi alle forze interne od alla finalità. Nei particolari si deve procedere in modo rigorosamente meccanico; soltanto dal meccanismo come totalità, anzi meglio dai primi principii del meccanismo appare che essi diventano intelligibili soltanto per la considerazione teleologica. La concatenazione meccanica della natura è il fatto su cui si fonda tutta la filosofia di Leibniz, così come quella di Hobbes e di Spinoza.

Il nome tecnico del singolo essere assoluto, che per Leibniz forma la vera realtà, è " la *monade* „. Questa parola greca significa unità e designa così l'essere solamente dal lato formale. Se ora noi domandiamo che cosa sia questa unità individuale coi suoi stati interiori, svolti conformemente a determinate leggi, Leibniz risponde che noi dobbiamo immaginarla sull'analogia della nostra propria anima. Nel *Discours* ciò non è esplicitamente espresso. Ma nella posteriore corrispondenza con Arnauld è detto: " L'unità sostanziale presuppone un essere completo *(accompli)*, indivisibile e naturalmente indistruttibile, poichè il concetto di essa comprende tutto ciò che deve ad essa arrivare. Un *essere* simile non può trovarsi nella forma o nel movimento..... ma soltanto in un' anima od in una forma sostanziale simile a ciò *(à l'exemple de)* che si dice un Io „ (*Lettera ad Arnauld*, novembre 1686). L'analisi oggettiva vien qui così completata per mezzo dell'analisi soggettiva. Per via dell'osservazione di noi stessi noi troviamo in noi stati interiori (sensazioni, sentimenti, pensieri) i quali mutano, e un impulso che ci induce a passare da uno stato ad un altro. Mediante questa osservazione soggettiva noi dobbiamo — per via dell'analogia — renderci intelligibile la natura delle monadi. La nostra anima non è che una singola monade, ma noi non abbiamo alcuna ragione per credere di essere soli nella natura. All'opposto, per la legge di continuità, la quale non ammette salti nella natura, noi dobbiamo assumere che vi sia un numero infinito di gradi di quella specie di esistenza che noi conosciamo in noi stessi: *c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près.* La legge dell'analogia ci impone di aderire dappertutto al principio: " Sempre come da noi „ *(tout comme ici)* (70). *La legge dell'analogia*, secondo la quale

noi concepiamo tutte le altre esistenze come diverse dalla nostra soltanto per il grado, non è per Leibniz che una forma speciale della legge di continuità ed al par di questa scaturisce dal principio di ragione sufficiente. Se non si assume una tale animazione universale nei gradi inferiori e superiori, non potrebbe assolutamente comprendersi come possano aver origine la sensazione e la coscienza. Come per i cartesiani era inspiegabile l'origine del movimento, perchè essi non risalivano alla forza, così era per essi un enigma l'origine della coscienza, perchè essi trascuravano le forme ed i gradi più oscuri della vita dell'anima, la vita incosciente dell'anima, l'aspirare ed il tendere che soltanto nei gradi più elevati della vita si risvegliano alla chiarezza della coscienza. In noi stessi del resto noi avvertiamo continuamente l'alternarsi di stati coscienti, subcoscienti ed incoscienti. In analogia con ciò noi dobbiamo immaginare delle monadi in tutti i gradi di chiarezza e di oscurità. Vi sono per così dire delle monadi che dormono, che sognano, che sono più o meno deste. L'uniformità della natura conduce a questa conclusione. Quella parte della materia che forma il corpo umano non può essere l'unica che sia dotata della facoltà di sentire e di volere. Nei gradi infimi deve trovarsi qualchecosa di analogo (si chiami o non questo anima). In una lettera (Maggio 1704) Leibniz chiama questa applicazione dell'analogia: *mon grand principe des choses naturelles.*

La via per cui tutte le mitologie e tutti gli antichi sistemi erano giunti ad assumere — senza che essi ne fossero coscienti — che lo spirito domina nella natura, viene percorsa da Leibniz con piena coscienza. Egli fissa chiaramente il punto dove ha origine ogni idealismo metafisico. Ed anche qui lo guida la presupposizione della completa intelligibilità dell'esistenza. Da questa presupposizione consegue la continuità di ogni esistenza e quindi l'analogia di ogni essere col nostro essere proprio.

Leibniz a questo punto del suo pensiero sta dinanzi ad un passo decisivo. Guidato dalla aspirazione a ricercare il reale e l'esistente dei fenomeni materiali, egli edifica la sua filosofia partendo dall'analisi di questi. Giunto alla convinzione che propriamente soltanto esistano esseri percipienti con vario grado di oscurità o di chiarezza nelle loro rappresentazioni, la materia diventa per lui una *pura* apparenza. L'esistenza apparente dei corpi è un puro fenomeno del senso. Tuttavia i sensi non ci ingannano, come non

ci ingannano quando noi crediamo che il sole si muova attorno alla terra. I fenomeni sono reali inquanto sono collegati da una connessione regolare e determinati nella loro successione da una legge. Questa legge è il criterio della realtà. Ma essa non ci costringe ad assumere che esista alcun' altra cosa all'infuori delle monadi e delle loro rappresentazioni. — A questo punto era possibile mettersi per una via affatto nuova: e cioè esaminare se, partendo dal punto di vista puramente soggettivo, dal presupposto che il mondo esista solo nella forma di rappresentazione, si giungerebbe al medesimo risultato a cui si era giunti per la via obbiettiva. Leibniz non calcò questa via e quando nei suoi ultimi anni udì del tentativo di Berkeley in questa direzione, esso gli sembrò puramente un paradosso (vedi la lettera del 15 marzo 1715 a Des Bosses). Evidentemente Leibniz non vide chiaramente quale grande differenza passi fra la *parvenza di qualche cosa* e la *parvenza per qualcuno.* Ambedue queste relazioni possono essere contenute nel concetto " parvenza "; Leibniz incomincia con la prima relazione e finisce con l'ultima. E soltanto dopo di aver determinato la sostanza come la forza e l'unità individuale egli trova — per la legge dell'analogia — che l'essenza di essa sostanza sta nell'attività percettiva. Appunto perchè quest'ultimo principio è il punto finale della serie dei suoi pensieri, si può comprendere perchè egli non ne deducesse tutte le conseguenze (71). Leibniz continua a considerare i fenomeni materiali come manifestazioni di un ordinamento oggettivo delle cose. In virtù della legge di continuità ogni cosa nel mondo materiale sottostà ad un'azione reciproca; il mutamento di una parte del mondo si ripercuote nelle altre parti. E da ciò si conclude che ogni monade si rappresenta in modo più confuso o più chiaro *l'insieme* dell'universo, come ogni singolo punto dell'universo fisico sente tutto ciò che accade nell'intero universo. Appunto la dottrina che vi sia una moltiplicità di monadi mostra che Leibniz non seguì la via puramente soggettiva, chè egli avrebbe allora solamente avuto a che fare con una sola monade e con la sua rappresentazione del mondo. L'assumere un'altra coscienza, che non sia la mia, già presuppone l'applicazione del ragionamento analogico su cui Leibniz poggia il suo idealismo metafisico.

Egli vide una conferma empirica della sua ipotesi che in ogni massa apparentemente inanimata vi sia forza, vita e coscienza, nella scoperta dei piccoli organismi fatta da Swammerdam, Leeuwen-

hoek e da altri naturalisti per mezzo del microscopio. Qui si apriva a lui nel campo della vita organica un mondo di piccoli esseri impercettibili; egli stesso aveva del resto contribuito a schiudere il mondo delle grandezze infinitamente piccole e nella sua filosofia aveva enunciato la tesi che la realtà vera si trova al di là della massa apparentemente omogenea e consiste di esseri individuali di una natura affine alla nostra. Il sorgere e il perire, il nascere e il morire per lui non sono altro che apparenze, manifestazioni di un processo di contrazione o di espansione, di oscuramento o di rischiaramento nelle monadi. Gli sbalzi e le differenze assolute spariscono (come pure la massa omogenea) quanto più egli si fa un chiaro concetto delle infinite sfumature della vita. In tutte le sue esposizioni ulteriori Leibniz insiste con visibile compiacenza sui lavori degli accennati grandi naturalisti suoi contemporanei.

Per il concetto delle monadi Leibniz è apparentemente in recisa opposizione con Spinoza. Per quest'ultimo non vi è che una sola sostanza e tutti gli esseri individuali stanno rispetto ad essa come le onde rispetto al mare. Per Leibniz la vera realtà è una molteplicità di forze individuali ognuna delle quali agisce conformemente a leggi innate, cosicchè tutte le loro azioni sono un' esplicazione del loro carattere originario. Lo stesso Leibniz spesso nettamente rileva questa opposizione, e lo fa in modo chiarissimo in una lettera a Bourguet (Dicembre 1714): " Io non so come dalla mia dottrina si possa derivare dello spinozismo. Lo spinozismo viene appunto eliminato dalla dottrina delle monadi. Poichè vi sono altrettante vere sostanze..... quante sono le monadi, mentre secondo Spinoza non vi è che una sola sostanza. Egli avrebbe ragione se non vi fossero le monadi; allora di fronte a Dio tutto sparirebbe risolvendosi in semplici sue modificazioni „. Eppure tanto Leibniz quanto Spinoza partono dal medesimo concetto della sostanza. Tutte le determinazioni e tutti gli stati della sostanza debbono emanare dalla sua intima natura e non debbono essere il risultato di alcun' influenza esteriore. Ciò afferma così recisamente Leibniz rispetto ad ognuna delle sue monadi come Spinoza rispetto alla sua sostanza unica. La difficoltà di questo concetto assoluto della sostanza consisteva per Spinoza nello spiegare in che modo si debba intendere la moltiplicità degli attributi e dei singoli esseri assumendo un' unica sostanza. La difficoltà del medesimo concetto consisteva per Leibniz nello spiegare la concordanza fra gli stati delle varie

monadi, se ognuna di esse vien determinata dall'interno e se (per usare un' immagine di Leibniz) nessuna di esse ha buchi, finestre o porte attraverso cui possa penetrare nella monade qualche cosa dall'esterno. Inoltre rimane ancora per Leibniz la difficoltà di conciliare la teoria delle monadi colle sue presupposizioni teologiche.

Leibniz considera risolte ambedue queste difficoltà per mezzo di un solo pensiero. Che gli stati delle varie monadi si trovino in concordanza egli lo ritiene come dato di fatto: esiste un'armonia universale ossia un accordo universale di tutti gli esseri del mondo. Egli parte qui abbastanza chiaramente, come già venne accennato, dalla percezione dell'azione reciproca di tutte le cose nel mondo fisico e dal presupposto empirico (appoggiato tuttavia su d'un'induzione analogica) che le percezioni e le rappresentazioni dei singoli individui siano così concordi da permettere di costruirne nei suoi tratti generali una rappresentazione comune del mondo. Ora poichè la realtà vera e propria è una moltitudine di esseri assolutamente sostanziali ed indipendenti, i quali (come Leibniz dice in una lettera) debbono venir considerati come piccoli iddii, avendo essi la vita in sè stessi, deve esservi — egli conchiude — un autore comune di quest'armonia. " Dio solo „ è detto nel *Discours* (§ 32), " opera la coordinazione e la connessione delle sostanze, e per mezzo di lui solo i fenomeni di un uomo coincidono e concordano con quelli degli altri uomini, onde ha origine la realtà delle nostre rappresentazioni „. Dio ha fin dal principio nella creazione di ogni singola monade tenuto conto di tutte le altre; la loro concordanza deriva dalla comune origine. Esse vengono originate da Dio per una specie di emanazione od irradiazione *(émanation, fulguration)*, come individualizzazioni dell'unica forza divina, così come ogni nostro pensiero è un' irradiazione della forza del nostro spirito. Dio vede il mondo da un' infinità di punti di vista differenti e nella creazione del mondo realizza ognuno di questi differenti punti di vista in una singola sostanza. Gli stati delle singole monadi si corrispondono dunque reciprocamente, nello stesso modo che le differenti vedute di una città, prese da punti di vista differenti, sono in un' intima concordanza (*Discours*, § 14). La spontaneità e la conformità delle monadi trovano quindi ambedue la loro spiegazione in ciò, che la forza divina ed il pensiero divino formano la loro più intima essenza. La loro armonia esiste ed è " prestabilita „ fin dal principio. Ognuna di esse è una particolare concen-

trazione dell'universo quale venne scorto dal pensiero creatore di Dio, è un universo in miniatura, e l'universo consiste solamente di tali concentrazioni. Leibniz è un Copernico metafisico; egli mostra come il mondo possa venir considerato da un numero molto più grande di punti di vista di quello che ordinariamente si crede, e come un punto di vista per sè stesso sia altrettanto giustificato e valido quanto un altro. Per lui il mondo non è un qualche cosa che sia fuori degli individui o fra di essi, ma consiste appunto di esseri individuali ed esiste in essi.

Leibniz trasporta dunque tutto il problema nel pensiero di Dio creatore. Dalla filosofia egli passa alla teologia. Ma ciò non elimina per lui le difficoltà: poichè come sorge nel pensiero divino o nella fantasia divina un mondo che può venir veduto da un' infinità di punti di vista? E questi possibili punti di vista non stanno nella fantasia divina come immagini passive; dal momento che, come Leibniz sempre afferma, ogni possibilità è un minimo, un principio di realtà, anche qui la possibilità è per lui un' inclinazione, un'aspirazione all'esistenza *(inclinatio ad existendum, exigentia existendi)*: le possibilità cercano di pervenire ad una completa realtà, la quale tuttavia è solamente concessa a quelle che meglio si convengono all'insieme armonico del mondo. È questo un preludio mitologico che si decide con una specie di lotta per l'esistenza prima che l'esistenza reale incominci, affinchè questa possa essere uno spiegamento armonico delle intime predisposizioni di ogni essere. A questo punto noi torneremo discorrendo della Teodicea. Decisamente nocque alla chiarezza ed all'importanza della filosofia di Leibniz la parte così notevole che hanno presso di lui dal principio alla fine i preconcetti teologici. E non giova punto alla soluzione dei problemi il rivestirli di forme teologiche. Un certo sentimento di reverenza fa sì che ad un certo punto si desista dal sollevare domande ed obiezioni; ma un tale desistere non è un risolvere. È facile vedere che il problema, nella forma sotto cui Leibniz se lo presenta, è insolubile. Se le monadi sono sostanze assolute, non possono venir create. Soltanto l'appello ad una creazione sovrannaturale vela l'evidente contraddizione. Allo stesso modo che Leibniz per il suo concetto della sostanza esclude una reale azione reciproca delle monadi, così egli doveva conseguentemente negare l'origine di queste da una sostanza diversa da esse. Qui Malebranche pronuncia la parola decisiva: Dio non può creare degli Dei! — La differenza

fra Leibniz e Spinoza effettivamente sparisce — se si fa astrazione da quell'evidente contraddizione — poichè la creazione delle monadi non è circoscritta ad un punto qualsiasi nel tempo, ma avviene incessantemente: l'irradiazione o l'emanazione delle monadi avviene ininterrottamente (*Discours*, § 14, 32; *Monadologie*, § 47). Leibniz annette gran peso a ciò, che la sorgente e la forza di ogni attività fluiscono ininterrottamente dalla divinità nelle monadi; ma anche Spinoza spiega la tendenza che spinge ogni singolo essere alla conservazione di sè stesso come una manifestazione singola della forza che agisce in tutti gli esseri. Strettamente quindi la filosofia di Leibniz si distingue da quella di Spinoza soltanto per ciò, che in essa gli esseri individuali vengono messi più in luce e la loro origine comune rimane in uno sfondo oscuro (che riceve una luce più viva solo quando Leibniz cerca di accordarsi coi teologi), mentre in Spinoza gli esseri individuali vengono concepiti più come irradiazioni, come diramazioni dell'essenza infinita, la quale è il suo primo ed ultimo pensiero. La differenza tra i due sistemi si può ridurre alla differenza che secondo Leibniz può trovarsi fra due immagini del medesimo mondo veduto da due punti di vista opposti. Per ambidue l'esistenza è una piramide, che Spinoza vede dal vertice, Leibniz dalla base (72). — Come già venne rilevato, non fa onore nè all'intelligenza, nè al carattere di Leibniz l'avere, nonostante questo stato di cose, protestato così sovente contro Spinoza, accusandolo più o meno apertamente di eresia.

La teoria di Leibniz sul rapporto fra l'anima ed il corpo è semplicemente una conseguenza della sua dottrina delle monadi. Ciò che noi chiamiamo nostro corpo è un gruppo di monadi ognuna delle quali si sviluppa per sè stessa secondo una intima legge e per propria intima energia, precisamente come l'anima. Dallo stato di una monade si può, in virtù dell'armonia universale, argomentare dello stato di altre monadi; ciò viene volgarmente espresso col dire che un essere agisce sull'altro. Della monade, dal cui stato per via di argomentazione si fa derivare lo stato delle altre, si dice che essa agisce. Se lo sviluppo interiore della monade è impedito, ciò proviene dall'oscurità, dallo stato caotico degli elementi nel suo interno. Ma poichè la natura di ogni monade, e quindi il grado di oscurità o di chiarezza e la forza di passare a nuovi stati, di cui è fornita ogni monade, è fin dal principio determinata con riguardo alle altre monadi accanto alle quali questa

viene all'esistenza, gli impedimenti interni corrispondono a determinati stati di altre monadi che perciò vengono volgarmente chiamate le cause di essi. Volendo esprimersi in modo veramente popolare, Leibniz si serve per disegnare il rapporto fra l'anima ed il corpo dell'immagine di due oriuoli posti in accordo una volta per sempre. Per accomodarsi al linguaggio volgare anch'egli chiama il corpo una sostanza composta. Ma questo modo d'esprimersi è per la sua concezione troppo rozzo. Per lui la materia non è che un fenomeno, una molteplicità esteriore, gli stati della quale esprimono ai sensi gli interni mutamenti delle monadi, le quali formano la vera realtà. Secondo il modo di esprimersi di Leibniz, una cosa vien " espressa „ o " rappresentata „ da un'altra quando le formule dei rispettivi stati stanno fra loro in costante e regolare rapporto (Lettera ad Arnauld, ottobre 1687). Ciò che nell'interno delle monadi è riunito ad unità appare alla sensibilità come una molteplicità estesa. In una lettera del 4 novembre 1696 (alla principessa di Hannover) Leibniz scrive: " Le anime sono unità, i corpi molteplicità..... Sebbene le unità siano indivisibili, esse rappresentano tuttavia le molteplicità all'incirca come tutte le linee della periferia si riuniscono al centro. *In questa riunione (réunion) consiste la meravigliosa natura della coscienza (sentiment)*; e questa fa sì che ogni anima è per sè stessa un mondo „. — La rigida conseguenza con cui Leibniz, accostandosi ad Hobbes e Spinoza, afferma la connessione meccanica della natura lo mette nell'impossibilità di arrestarsi all'ordinaria concezione dualistica. In conseguenza delle sue presupposizioni e del suo intiero sistema l'ipotesi dell'identità appare l'unica possibile. Ma le difficoltà a cui quest'ipotesi è sottoposta sono rese ancora maggiori dalla sostanzialità assoluta che Leibniz attribuisce alle monadi. Dal carattere dell'unità, che la coscienza presenta, egli deduce con precipitazione dogmatica che l'essere cosciente deve essere un'unità assoluta, indistruttibile, che non può ricevere nulla dall'esterno. Se egli, invece di concepire soltanto il corporeo sull'analogia dello spirituale, avesse *contemporaneamente* concepito lo spirituale sull'analogia del corporeo, egli avrebbe veduto la necessità di assumere che le coscienze individuali, malgrado la loro meravigliosa impronta di unità, stanno in rapporto di azione reciproca col rimanente dell'esistenza appunto per la legge della continuità, che egli stesso così energicamente afferma, ma che può solo applicare ad ogni singola monade,

non alle relazioni reciproche delle monadi. Evoluzione non significa per Leibniz che dispiegamento. Per lui il singolo organismo non ha alcuna origine, ma è fin dal principio ; il suo nascere ed il suo crescere consistono soltanto nel suo disvelarsi e nell'ampliarsi delle sue dimensioni. Come molti naturalisti suoi contemporanei, anche Leibniz aderiva alla cosidetta ipotesi dell'incastramento *(emboîtement)* dei germi (secondo cui ogni germe è già contenuto nei germi antecedenti lungo la serie delle generazioni). E parimenti anche nel campo spirituale lo sviluppo non era un accogliere nuovo contenuto, ma solamente un chiarirsi del contenuto che fin dal principio era dato in una forma più caotica e più oscura. Secondo Leibniz non è possibile alcuna concentrazione; nuovi centri, nuove monadi non possono formarsi. Qui egli taglia il nodo. Il nodo contenuto nel problema dell'individualità non può forse venir sciolto dal nostro pensiero; ma tagliarlo non vuol dire scioglierlo.

Ma questa stessa soluzione violenta, come pure le sue proteste contro Spinoza, non sono che uno sfogo dell'energia con cui Leibniz ha approfondito il concetto dell'individualità. Questo si presenta in lui con una luminosità e con una chiarezza che non ha in nessun altro pensatore. E l'indirizzo particolare che egli diede al concetto della sostanza coll'applicarlo ai singoli elementi dell'esistenza (alle monadi) è una caratteristica del passaggio dal secolo diciasettesimo al secolo diciottesimo. In luogo della rassegnazione mistica e della sommissione alle potenze assolute si presenta ora la libera e particolare tendenza di ogni singolo individuo verso la chiarezza e lo spiegamento della propria essenza. È questa una rivoluzione nel mondo del pensiero, un preludio alla rivoluzione nel mondo esterno. Un presupposto è tuttavia comune al sistema di Leibniz ed agli altri grandi sistemi: quello cioè della perfetta razionalità dell'esistenza. Il principio di ragion sufficiente è quello che lo guida nella sua speculazione teologica e nella dottrina delle monadi come nelle sue opere matematiche e scientifiche. Anche questa presupposizione egli lasciò in eredità al nuovo secolo, del quale egli fu l'iniziatore tipico.

c) Psicologia e teoria della conoscenza.

Dall'importanza che ha per Leibniz l'analogia colla vita cosciente come fondamento del suo idealismo metafisico, procede che il suo vero punto di partenza deve essere il medesimo che per Descartes: l'immediata osservazione di sè stesso, l'esperienza interiore. Questa ci dà il primo membro dell'analogia. Leibniz vide chiaramente questo punto di partenza del suo pensiero e dedicò ad esso una grande attenzione. I " *Nouveaux Essais* „ sono a questo riguardo l'opera principale. Il lato polemico di questo scritto non può venir bene apprezzato prima dell'esposizione della teoria della conoscenza di Locke, contro cui era indirizzato. Nel presente riguardo l'importanza sua sta nelle concezioni psicologiche e gnoseologiche proprie di Leibniz. Essa costituisce in certo modo una verificazione delle idee filosofiche generali di Leibniz, dichiarando egli nell'introduzione di voler fare astrazione dalla sua dottrina delle monadi e di voler collocarsi su di un terreno puramente empirico.

La principale domanda, che si presenta, è, se l'anima è da principio vuota come una tavola intatta *(tabula rasa)*. Già molto tempo prima nel " *Discours* „ (§ 27) Leibniz erasi espresso su questa domanda. Già allora egli riteneva che questa immagine di una *tabula rasa* sia falsa. Essa deriva da un'osservazione inesatta. Si sorvola sui piccoli ed oscuri moti dell'anima e si tien conto solo di ciò che è chiaramente cosciente e che sorge solamente più tardi allorquando le esperienze esterne già hanno agito durante un lungo periodo di tempo. I cartesiani, al par degli empirici, cadevano in questo errore. Quanto minori sono la differenza ed il contrasto fra le nostre sensazioni, quanto meno un elemento si eleva sul contenuto rimanente del nostro interno, in una parola, quanto più è oscura la vita della coscienza, tanto più facilmente si sorvola su di essa. Ma un'osservazione precisa andrà cauta nel tracciare dei limiti. Vi sono tutte le gradazioni possibili di oscurità e di chiarezza. Leibniz chiama gli oscuri mutamenti che avvengono in noi e che non giungono propriamente alla coscienza, percezioni. Già in queste vi è una molteplicità collegata ad unità. A questo livello stanno gli esseri infimi (nel linguaggio leibniziano: le monadi

dell'infimo grado). Leibniz usa l'espressione coscienza *(sentiment)* soltanto allorchè la sensazione (percezione) diviene più chiara ed è accompagnata dalla memoria. Il grado più alto della vita dell'anima è rappresentato dall'attenzione espressa *(apperception)* o riflessione che si rivolge sulle oscure sensazioni. (Questi tre gradi sono descritti con la maggior chiarezza nella breve dissertazione: *Principes de la nature et de la grâce*, § 4; cfr. *Monadologie*, § 14 e s.); Ma in tutti i gradi si spiega l'attività, la spontaneità. Noi siamo attivi anche negli stessi stati più oscuri. Come non vi è nessuna tavola che non eserciti per virtù della sua composizione alcun influsso su ciò che vi vien scritto, così vi è una preformazione iniziale della nostra natura. Involontariamente, istintivamente noi applichiamo dei principii dei quali solamente più tardi possiamo divenir coscienti. Noi rigettiamo ciò che si contraddice anche quando non sappiamo ancora nulla del principio di contraddizione. Vi sono degli istinti pratici come degli istinti teoretici. L'istinto della conservazione e l'impulso a soccorrere gli altri agiscono spontaneamente. In generale vi è in noi molto più che noi non crediamo. Anche qui, come nella natura materiale, le grandezze minime stanno a fondamento delle grandezze distintamente percepibili. Al pari del movimento, la coscienza non può sorgere dal nulla od improvvisamente. In corrispondenza della conservazione della forza (anzi propriamente, per l'ipotesi dell'identità, come conseguenza parallela di questa legge) Leibniz crede nell'esistenza ininterrotta della vita spirituale in stati di coscienza o di incoscienza, di chiarezza o di oscurità. L'apparente sparire della vita spirituale non è che un ritorno ad una forma più oscura, più elementare. Alla domanda se vi siano delle idee innate, Leibniz risponde che vi sono delle inclinazioni, delle disposizioni che si esplicano non sì tosto l'esperienza ne offre l'opportunità, e che sono a fondamento di tutte le attività teoretiche e pratiche. Come un esempio degli elementi oscuri da noi facilmente trascurati egli ci rinvia a quelle che ora son dette sensazioni " del senso generale ", sensazioni generalmente deboli, le quali corrispondono alle funzioni organiche ed esercitano un'influenza sul nostro stato del momento. I nostri sensi esterni sono certamente più chiari; ma poichè le qualità sensibili molto differiscono dai movimenti della materia che ad esse corrispondono, Leibniz ritiene che le nostre sensazioni per quanto apparentemente semplici, in realtà siano altrettanto com-

plesse quanto i corrispondenti movimenti. Ciò che si presenta chiaramente alla coscienza è sempre, secondo la sua opinione, qualche cosa di complesso che presuppone degli elementi più confusi; così, per esempio, quando noi udiamo il muggito del mare noi propriamente raccogliamo in una sola sensazione l'impressione di migliaia di onde. Se noi facciamo attenzione, troveremo che noi non siamo mai senza sensazioni. La nostra anima è continuamente attiva. Noi riceviamo costantemente delle piccole sensazioni, le quali mettono costantemente in moto la nostra attività. Noi non siamo mai in uno stato di indifferenza assoluta; l'idea dell'indifferenza esprime solamente la nostra mancanza di attenzione per le piccole differenze. Involontariamente noi ci volgiamo a destra od a sinistra anche quando non vi è ragione di scelta. La nostra natura lavora continuamente in noi per raggiungere una soddisfazione sempre maggiore *(à se mettre mieux à son aise)*. Si fa incessantemente sentire in noi una certa inquietudine, una mancanza di completa soddisfazione che ci è di incitamento, e di stimolo e che noi ordinariamente soltanto notiamo allorchè l'inquietudine aumenta fino al dolore. Vi sono continuamente dei piccoli ostacoli da superare, dei piccoli stimoli che provocano una reazione. Senza questa inquietudine, senza questi ostacoli minimi nessun sentimento di piacere è possibile; anzi l'occulto stimolo rimane anche nel piacere e lo potenzia rendendo possibile un continuo progresso. Solamente mediante queste piccole sensazioni *(petites perceptions)* si esplica la connessione fra i varii periodi della vita di un medesimo individuo; poichè gli stati chiaramente coscienti stanno spesso in opposizione fra di loro. E nello stesso modo che esse chiariscono ad un tempo la differenza e la connessione fra gli stati di un medesimo individuo, esse esplicano altresì e la differenza e la connessione tra i varii individui. Anche se si potesse dire che l'anima è da principio una *tabula rasa*, si dovrebbe concedere che non vi sono mai due tavole di natura perfettamente uguale. Se si considerano le piccole sfumature e differenze, non si troveranno in tutta la natura due esseri assolutamente uguali. Non vi sono due foglie che siano uguali, tanto meno vi saranno due uomini. Anche qui l'apparenza della identità ha solamente origine dalla nostra ignoranza. Ma nelle oscure sensazioni, delle quali l'individuo non è cosciente, il resto dell'esistenza si rivela a lui e lo determina senza che egli ne abbia notizia. Mediante queste sen-

sazioni egli è collegato col resto dell'esistenza. Neppur nel sonno questa connessione è abolita. Fra sonno e veglia non vi è che una differenza di gradazione: la deviazione dell'attenzione è già un sonno parziale.

Leibniz si è acquistato grande merito nel campo della psicologia col far convergere l'attenzione sull'importanza degli infinitamente piccoli. Egli schiuse all'introspezione un nuovo mondo nel quale invero si fa sentire la mancanza di uno strumento che corrisponda al microscopio nel campo dell'osservazione esterna. Annunziò punti di vista che resero possibile l'affermazione della continuità del lato spirituale dell'esistenza ben più ampiamente di ciò che non lo permetta la concezione ordinaria, anzi anche più di ciò che non lo credesse lo stesso Leibniz, poichè egli lasciò le monadi senza finestre e con ciò le chiuse ad ogni influenza incosciente da parte del resto dell'esistenza. Gli elementi dell'esistenza (le monadi) si distinguono soltanto per il grado di chiarezza o di confusione dei loro stati interni, e parimenti gli stati di un medesimo individuo si distinguono soltanto per simili differenze di grado. Noi notiamo qui che noi entriamo nel secolo dell'illuminismo: tutte le condizioni già preesistono: manca soltanto la luce. Leibniz ed i suoi successori edificarono su questa fede ottimistica. Nel rapporto puramente psicologico deve tuttavia notarsi che Leibniz prelude ad una considerazione della vita spirituale più profonda di quella da cui partono il razionalismo e l'illuminismo. Anzitutto il mondo ha per Leibniz un contenuto *infinito* dato in una forma oscura, la *completa* intelligenza del quale è quindi impossibile per un essere finito. Inoltre accanto alle sensazioni ed alle rappresentazioni egli pone come elementi indipendenti l'appetito e la tendenza *(appétit, tendence)* a passare a nuove sensazioni. Il tendere, ossia il volere è quindi per lui l'intimo essere dell'uomo; e questo tendere è un tendere senza fine. La sua posizione rispetto alle passioni è alquanto più incerta. Ora egli le considera come pensieri confusi *(pensées confuses)*; per conseguenza esse debbono, quando la luce si fa nello spirito, sparire del tutto; ora egli dichiara che esse sono distinte sia dalle rappresentazioni, sia dai sentimenti di piacere o di dolore, e sono invece tendenze le quali sarebbero eccitate dalle rappresentazioni ed accompagnate da sentimenti di dolore; quindi esse si riconnettono strettamente alla volontà sempre attiva (73). Se Leibniz avesse svolto quest'ultimo punto di vista

egli sarebbe pervenuto ad una concezione della vita spirituale più realistica di quella secondo cui l'evoluzione dello spirito si riduce ad una illuminazione sempre maggiore.

L'introspezione ci dà, come vedemmo, i primi fatti da cui poi parte il nostro pensiero, *le prime verità di fatto*. Noi possediamo *le prime verità necessarie od a priori* nei giudizî identici, vale a dire, nei giudizî il cui soggetto coincide col predicato. Alle prime verità di fatto ed alle prime verità *a priori* è comune il rapporto immediato: là dell'intelletto al suo oggetto, qui del soggetto al predicato. Questo rapporto immediato è in ambedue i casi la prova della loro assoluta certezza. Leibniz giunse assai presto a questa distinzione fra verità *a priori* e verità di fatto. Già nel 1678 (in una lettera del 3 gennaio a Conring) stabilisce questa distinzione ed esige che tutti i principii aprioristici vengano ricondotti a giudizî identici. Perciò egli divide gli assiomi in identici ed in aprioristici. L'importanza dei giudizî identici sta in ciò, che, quando altri giudizî possono venir ricondotti ad essi, la loro validità è con questo provata. Leibniz esige così la dimostrabilità di tutti i principii fondamentali che si stabiliscono, in quanto essi non sono giudizî identici. Egli simpatizza qui colla critica di Locke delle " idee innate ", inquanto Locke volle per mezzo d'essa combattere le comode ipotesi ed i pregiudizi. Ma Locke avrebbe dovuto distinguere fra verità necessarie e verità di fatto. Anche quando una verità è innata, nel senso dato da Leibniz al termine, essa deve nondimeno, secondo la sua concezione, venir dapprima dimostrata; le verità " innate " debbono precisamente come le altre verità venir *imparate*. L'illuminazione dello spirito può essere un lavoro penoso, e la completa chiarezza si trova solamente nei giudizî identici. Leibniz ha rispetto alla logica il grande merito di aver stabilito il principio d'identità, mentre la logica aristotelica e quella scolastica si arrestavano al principio di contraddizione. Egli abbozzò una logica nella quale ogni giudizio è formulato come un rapporto di identità, preludendo così al metodo seguito nell'età nostra da alcuni logici inglesi (Boole e Jevons). Tuttavia questo abbozzo venne solamente pubblicato nel 1840, per conseguenza non esercitò alcuna influenza. — Come nel campo astratto il principio d'identità, così nel campo dell'esperienza il criterio della verità è la connessione regolare richiesta dal principio di ragione sufficiente. E come Leibniz è il primo che stabilisca il principio d'identità

come principio logico fondamentale, così è anche il primo che stabilisca il principio causale come principio particolare dei rapporti della realtà empiricamente data. Così egli mette in rilievo quel principio che sta a fondamento di ogni conoscenza del reale e separandolo dai principii puramente logici apre la via ad un più profondo esame della sua natura. Esso non può essere un principio logico formale, nè può venir derivato dall'esperienza; tuttavia deve essere un principio razionale e valere per tutti i rapporti di fatto (e questo tanto nel mondo sovrannaturale quanto in quello naturale!). Come è ciò possibile? Leibniz lasciò questo problema ai suoi successori. Egli stesso si contentò di separare per via di analisi questo principio da quel miscuglio di principii logici generali e di principii fisici particolari in mezzo al quale si era presentato ai suoi predecessori. Anzi, egli non distingue neppure chiaramente fra ragione e causa, e questo dipende da ciò, che il detto principio deve essere un principio razionale e nello stesso tempo deve valere per i rapporti di fatto, ed in ultima analisi da ciò, che anche le leggi dei fatti vengono riguardate come derivanti dalla ragione divina la quale è l'autrice del mondo (74).

Leibniz si occupò, durante tutta la sua vita, del progetto di una specie di abecedario del pensiero *(Alphabetum cogitationum humanarum)*, che doveva venir formato mediante un'analisi completa del nostro conoscere e doveva comprendere i concetti fondamentali ond'esso è condizionato. Egli credeva che per la combinazione di questi concetti fondamentali si sarebbero potute trovare nuove verità. E mediante un sistema adeguato di segni si sarebbe nello stesso tempo potuto ottenere una lingua universale che per rispetto a tutti i concetti corrisponderebbe a ciò che il linguaggio dei segni matematici è per rispetto alle grandezze. Questo doveva dunque essere ad un tempo una logica, un'enciclopedia ed una grammatica, un mezzo per raccogliere ciò che si è imparato e nello stesso tempo per fare nuove scoperte. Tuttavia di mano in mano che la recisa distinzione fra verità di ragione e verità di fatto si fa in lui più chiara, egli limita la sua “*Ars combinatoria*” o “*Characteristica universalis*” al campo delle prime. Il progetto, malgrado i ripetuti tentativi non venne posto in esecuzione, essenzialmente perchè egli a poco a poco vide che un simile linguaggio generale di segni presuppone già il compimento della nostra conoscenza. Tuttavia per la filosofia dogmatica il disegno è caratteristico.

d) **Teodicea.**

Come pensatore Leibniz aveva il còmpito di condurre il pensiero al di là della concezione meccanica della natura senza spezzarla. Egli tentò a questo fine di dimostrare che le forze meccanicamente agenti sono finalmente determinate, cosicchè tutta la serie delle cause e degli effetti meccanici considerata dall'interno diverrebbe una serie di mezzi e di fini. L'intima vita del mondo è in ogni punto un tendere, uno svolgersi, un progredire. In questo pensiero che non soltanto poneva in armonia il meccanismo e la teleologia, ma anche gli stati delle varie monadi e le anime ed i corpi, egli credette di possedere nello stesso tempo un mezzo per conciliare la religione (così quella positiva come quella " naturale ") con la ragione. Era sua convinzione che la sua filosofia soddisfacesse alle esigenze che l'ortodossia più rigida potesse elevare. Il problema religioso era stato allora messo in evidenza da uno scrittore contemporaneo, pel quale Leibniz nutriva la più grande stima. Pierre Bayle affermava, come noi accennammo a suo luogo, l'inconciliabilità fra la religione e la ragione e trovava specialmente le dottrine della religione positiva contrarie alla ragione. Egli si appoggiava qui particolarmente al problema del male e trovava che la dottrina manichea di due principii del mondo, uno buono ed uno cattivo, concordava assai meglio con l'esperienza che non la dottrina ortodossa, dinnanzi alla quale tuttavia egli, con obbedienza di credente, chinava il capo. La regina di Prussia, la colta allieva di Leibniz, si sentì vivamente tocca dai dubbi di Bayle e pregò Leibniz di confutarli. A ciò Leibniz credeva di essere ben preparato. Fin dai suoi primi abbozzi egli si era proposto il problema di una teodicea, vale a dire, il problema come sia possibile conciliare la credenza che il mondo abbia origine da un essere onnipotente, perfettamente buono e saggio coll'esperienza del male fisico e morale del mondo. Già da anni egli aveva ideato un'opera intorno a ciò; la " *Réponse à un provincial* " di Bayle e l'incitazione della regina lo indussero all'elaborazione ed alla pubblicazione dei suoi *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté*

de l'homme et l'origine du mal, i quali apparvero in Amsterdam l'anno 1710.

Contro l'affermazione di Bayle che le dottrine della religione sian contrarie alla ragione e debbano tuttavia venir credute, Leibniz stabilisce la distinzione fra ciò che *è al disopra* della ragione e ciò che *contrasta* alla ragione. Questa distinzione si ricollega alla sua divisione della verità in verità eterne (che si fondano sul principio di identità) e verità di fatto (che cadono sotto il principio di ragione sufficiente). Nulla di ciò che deve essere creduto può contrastare alla prima specie di verità, ossia alle verità di ragione. L'esistenza di Dio, per esempio, è solamente possibile quando nel contenuto del concetto di Dio, nelle proprietà attribuite a Dio non vi sia contraddizione. Ma un'opinione può essere al disopra di ciò che è dato dall'esperienza, poichè la necessità razionale della connessione dei fenomeni, che noi troviamo mediante il principio di ragione sufficiente, è sempre una necessità condizionata: i principii scientifici trovano, secondo Leibniz, la loro spiegazione solo nel pensiero di una provvidenza, in un principio teleologico. Anzi lo stesso principio delle verità di fatto, il principio di ragione sufficiente, ci conduce al di là dell'esperienza, inquanto l'armonia delle monadi e la regolare connessione di tutto ciò che accade si può spiegare solo per mezzo di un essere assoluto che abbia prodotto il mondo con una elezione fondata sulla ragione. Ogni singola cosa, ogni singolo evento sono in sè stessi fortuiti: noi non otteniamo quindi un termine definitivo della serie delle ragioni o delle cause, una completa soddisfazione del principio di ragione sufficiente, se noi non risaliamo ad una prima causa che è causa a sè stessa. Noi concludiamo ad una elezione ragionevole, da ciò che oltre al mondo reale sarebbero possibili ancora parecchi altri mondi: questo può quindi aver avuto origine solo perchè esso è il migliore. Ma dicendo il mondo migliore non si intende un mondo senza ombre e senza deficienze, bensì solamente un mondo in cui i difetti in paragone delle perfezioni sono minimi. Ogni mondo possibile dovendo consistere di esseri finiti, deve offrire imperfezioni, poichè la natura finita è causa di limitazioni e non può quindi in sè pienamente accogliere la natura divina. Dalla limitazione (dal male metafisico) hanno origine il dolore (il male fisico) ed il peccato (il male morale). Il male ha dunque in certo qual modo la sua origine in Dio: ma non nella volontà di Dio, la quale sempre

vuole il bene, bensì nella ragione di Dio nella quale le immagini possibili del mondo sono presenti da tutta l'eternità. Dio ha creato la realtà, ma non le possibilità. La sorgente del male è l'imperfezione, che non può andar disgiunta da ogni possibile mondo di esseri limitati; tuttavia per la elezione divina quest'imperfezione è ridotta a servire di mezzo e di rilievo ad una più grande perfezione. Sotto una forma alquanto più mitologica e smagliante la concezione di Leibniz sarebbe propriamente la stessa di Jakob Böhme. Ed ambidue si avvicinano a Bayle, assumendo essi al pari di quest'ultimo (come lo stesso Leibniz nota) due principii; senonchè essi credono di poterli riunire nella natura di un solo e medesimo Dio, mentre Bayle trovava necessario di assumere due Dei. Leibniz e Böhme fanno sorgere e combattere fra loro le possibilità nella natura divina, un preludio alla lotta nell'esistenza reale.

Bayle aveva affermato che la dottrina manichea ha la sua forza nella testimonianza dell'esperienza dell'infelicità e del peccato del mondo, mentre una considerazione aprioristica affermerebbe di preferenza l'unità del principio delle cose. Leibniz deve dunque seguirlo sul campo dell'esperienza. Veramente egli si contenta spesso della dichiarazione: questo mondo deve essere il migliore possibile; altrimenti Dio non lo avrebbe scelto! Egli non vede l'obiezione che può venir sollevata (e che Schopenhauer, l'antitesi di Leibniz, elevò molti anni più tardi) e cioè, che anche se il mondo scelto sia il migliore, non è detto con ciò che esso sia sufficientemente buono per venir realizzato! L'impulso ad esistere, l'aspirazione alla realizzazione, che Leibniz attribuisce alle eterne possibilità (e le possibilità non possono mai essere per lui altro che realtà infinitesimali), potrebbe ben essere un male. Leibniz deve quindi cercare di dimostrare che il mondo reale è degno dell'esistenza e che una osservazione profonda ed ampia può scoprire in esso un soprappiù di luce e di perfezione. — Egli vuole che non si consideri solo una singola parte del mondo, ma che si pensi al tutto. Un suono dissonante può produrre in un insieme musicale un effetto pregevole. Copri una pittura ad eccezione di una piccola superficie di essa: questa ti apparirà allora come un confuso ed insulso accozzamento di colori; ma nell'insieme della pittura essa coopera a determinare l'impressione complessiva. Un ingrediente amaro in un cibo ne rileva la finezza del gusto, mentre per sè stesso sarebbe spiacevole. — Fin dove deve dunque estendersi l'esame? L'esistenza è infinita,

risponde Leibniz. Noi non possiamo perciò giungere sino al pensiero della Provvidenza, al fine che sta a fondamento dell'esistenza e che condiziona il suo assorgere alla realtà. Noi non conosciamo che una piccolissima parte del mondo (75), e forse appunto quella in cui si trova la maggior parte di male! I fini e gli ideali umani non debbono essere il solo nè il supremo criterio decisivo. Dio persegue fini che abbracciano tutto l'universo, nel quale, oltre gli uomini, si trovano sicuramente ancora molti esseri. — Dovrebbe ora quest'opera grande, infinita venir mutata e annullata per riguardo alla nostra infelicità ed ai nostri peccati? Tanto più che tutto è così strettamente connesso che lo svolgimento storico sarebbe stato affatto diverso se, per esempio, fosse stato eliminato l'atto ignominioso di Tarquinio o il tradimento di Giuda. Dio ha posto nel mondo i singoli esseri; ma questi sono essi stessi la causa delle loro azioni; egli ha creato la sorgente, non la corrente. E sebbene egli sapesse che cosa sarebbe sgorgato da questa sorgente l'ha tuttavia creata perchè il mondo nel quale essa scorre è alla fin fine migliore di qualunque altro. Senza il tradimento di Giuda non sarebbe avvenuta la morte del Salvatore per la nostra redenzione: vi è dunque buona ragione per esclamare coll'antico canto della chiesa: *O felix culpa!* — Se il male del mondo viene così energicamente fatto rilevare da molti, ciò accade perchè esso attrae su di sè l'attenzione e perchè l'abitudine affievolisce il senso del bene che noi possediamo. Gli ostacoli e la resistenza debbono esistere affinchè la nostra attività sia continuamente eccitata ed affinchè le nostre facoltà non diventino ottuse. Gli stessi beati e gli stessi angeli debbono incontrare qualche resistenza per non " istupidire ". Sebbene l'esistenza in sè stessa sia continua ed armonica, è tuttavia necessario che in essa si presentino apparenti sbalzi, interruzioni, disarmonie: ciò esercita il pensiero e rileva la bellezza del tutto. — Leibniz tentò di giustificare perfino il dogma dell'eterna dannazione: egli crede ad una tale pienezza di luce e di perfezione nell'esistenza come totalità, che anche quando la pluralità degli uomini venisse assoggettata ad eterni tormenti il loro dolore in paragone di quell'infinita somma di felicità sarebbe pur sempre minimo!! Se l'esistenza considerata come totalità faccia dei progressi in perfezione, o se la perfezione che essa possiede varii soltanto di forma nei suoi stati successivi, è una questione della quale Leibniz non vuol decidere. Ma egli non dubita che il

sentimento provato da colui che consideri l'esistenza con ampiezza di sguardo e d'intelligenza non sia di gioia per la bellezza e la perfezione delle cose e per l'incessante sviluppo, gioia che ben differisce dalla stoica rassegnazione dinanzi alla necessità.

Leibniz dà, senza avvedersene, assai più ragione a Bayle di ciò che non lo vorrebbe. Pur astraendo da ciò, che egli in un certo senso assume precisamente due principii, deve in realtà concedere a Bayle che, se si limita l'osservazione all'*esperienza*, diviene molto difficile affermare l'ottimismo teologico. L'appello di Leibniz all'infinità dell'esistenza ed alla limitazione del nostro sapere è propriamente un rinunciare alla dimostrazione: poichè che cosa sa egli del bene o del male che è nelle altre parti dell'universo? Egli si richiama ad una fede; con ciò dichiara la questione insolubile per la via della ragione. In una lettera che è del medesimo tempo della Teodicea (a Bourguet, stampata in Gerhardt, III, S. 550 e seg.) egli dice pure: " Noi possiamo solamente scorgere una parte minima della catena delle cose, e senza dubbio quella che presenta il maggior male e che perciò mette a prova la nostra fede ed il nostro amore verso Dio ". — Anche il richiamarsi dalla parte al tutto non scioglie il nodo: perchè nel sistema di Leibniz, dove ad ogni punto dell'esistenza vi è vita e coscienza, è impossibile fondare il sacrifizio della parte per il tutto. Il dolore della singola monade non sparisce pel fatto che esso rileva la bellezza del quadro del mondo formato dalla riunione di tutte le monadi. La singola monade potrà con ragione dolersi della parte che ad essa vien fatta rappresentare, e dire che essa preferirebbe non essere piuttosto che essere nell'inferno, quand'anche quest'inferno come una specie di basso non debba mancare nella grande orchestra dell'esistenza. Il senso per l'infinitamente piccolo, per le differenze individuali, proprio di Leibniz, avrebbe dovuto qui logicamente distornarlo dal suo ottimismo teologico.

e) **Filosofia del diritto.**

Le idee etiche e giuridiche di Leibniz sono in stretto rapporto colla sua filosofia generale. La sua dottrina delle monadi culmina nell'idea dell'esistenza come uno " Stato divino " ordinato secondo la legge fondamentale della giustizia, conformemente alla quale agiscono le energie che sono a fondamento di ogni meccanismo.

Il punto di vista teleologico è comune allla sua concezione del mondo ed alla sua etica.

Egli trova il fondamento dell'etica e della filosofia del dirittto (ambedue vengono da lui comprese nel concetto del diritto naturale) nell'aspirazione immediata ed istintiva alla felicità. Ogni sentimento di piacere corrisponde ad un progresso, ad una " perfezione „ la quale consiste o in un accrescimento di forza oppure nel conseguimento di una maggiore armonia nel contenuto della rispettiva forza. " La perfezione „, egli dice (in una breve trattazione " *Della beatitudine* „ uno dei pochi lavori in tedesco che noi abbiamo di sua mano), " si manifesta nella forza di agire, consistendo ogni essere in una certa forza, e quanto più la forza è grande tanto più il rispettivo essere è elevato e libero. Inoltre: in ogni forza, quanto più è grande, tanto più accentuata è l'unità che essa in sè realizza, sottoponendosi la molteplicità all'uno e conformandosi su di esso come su di un modello. Ora, l'unità nella pluralità non è altro che l'armonia „. Con ciò Leibniz vuol esprimere che il sentimento di piacere è condizionato dalla pienezza e dall'armonia delle forze che reggono la vita, si abbia o non si abbia coscienza di questa condizione. La felicità consiste in un sentimento continuo di piacere. La condizione della felicità è la saggezza: l'illuminazione dell'intelletto e l'esercizio della volontà. Ma già la tendenza spontanea conduce in questa direzione. Leibniz crede come Grotius, l' " incomparabile „ Grotius, come egli lo chiama, all'impulso spontaneo a promuovere non solamente la felicità propria, ma anche quella degli altri uomini. L'amore è la gioia per l'altrui felicità che vien fatta propria; lo stesso amore disinteressato è solamente possibile in quanto la felicità altrui si riflette contemporaneamente su di noi. Come virtù principale Leibniz stabilisce sull'esempio di Aristotile la giustizia, che egli definisce l'amore del sapiente *(caritas sapientis)*; l'amore si propone il fine e la sapienza sa trovare i giusti mezzi e la giusta ripartizione. La giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, nel ripartire equamente i beni sia in occasione dell'ordinamento dei pubblici rapporti, sia nella distribuzione di ciò che l'individuo può possedere privatamente. In questo senso (come giustizia legislatrice e distributrice) la giustizia mira a giovare a tutti gli uomini ed è distinta dal rigido diritto *(jus strictum)*, il cui scopo è il mantenimento della pace nella società. (Vedi la dissertazione: *De rationibus juris et justitiae*, 1693).

Vi è nella filosofia del diritto di Leibniz qoalche cosa di profetico, malgrado che egli approfitti in parte di elementi antichi e scolastici. Con lo stabilire l'utile ossia la felicità universale come fine del diritto e della morale egli si fa precursore del cosidetto utilitarismo. Le sue idee ricordano quelle di Cumberland, ed egli stesso rimase lietamente sorpreso allorchè incontrò in Shaftesbury, suo più giovane contemporaneo, un corso di idee affine al suo.

Sebbene l'etica e la filosofia del diritto di Leibniz poggino su di un fondamento puramente psicologico, esse non possono tuttavia, per la sua concezione, mancare della sanzione teologica. Egli concorda con Grotius in ciò che la morale ed il diritto non possono fondarsi sul precetto arbitrario della divinità. Ma, come tutti i principii e le leggi supreme, anche le leggi della morale e del diritto scaturiscono in ultima analisi dal pensiero divino e vengono affermati dalla volontà divina. Nell'amore disinteressato la tendenza alla propria felicità va di pari passo con la tendenza verso la felicità degli altri uomini. Ma questa si trova solamente nelle nature elette *(les âme bien nées)*. Senza la presupposizione di una ricompensa divina o di un castigo divino in una vita futura non si può provare che il bene morale e l'utile siano sempre la stessa cosa. Perciò la religione naturale è necessaria come garanzia della morale. E nello stesso tempo essa dà il punto di vista supremo della morale umana e della dottrina del diritto elevando il pensiero alla considerazione della legge divina che governa il complesso dell'esistenza.

Nella filosofia del diritto di Leibniz, come in tutto il suo sistema, predomina il concetto fondamentale dell'armonia degli esseri individuali. Questo fu il pensiero che guidò le sue ricerche in tutti i campi e che egli lasciò in eredità al nuovo secolo, di cui il suo sistema è sotto tanti rapporti un tipico precursore.

7. — Christian Wolff.

Ciò che Leibniz aveva espresso in lettere ed in trattazioni che erano accessibili ed intelligibili solamente a pochi, Wolff sviluppò con un'ampiezza superficiale e sistematica in opere voluminose. Egli esercitò una grande influenza estendendo in più vasta cerchia l'influenza del pensiero speculativo ed applicando in tutti i campi

il principio di ragion sufficiente. Laddove Leibniz scrisse prevalentemente in francese o in latino (quantunque per qualche tempo nutrisse l'intenzione di scrivere la sua “ *Teodicea* „ in tedesco, appunto per la “ verginità „ filosofica di questa lingua) Wolff si servì della lingua tedesca e creò in parte la terminologia filosofica tedesca. Un wolffianismo volgare fu parte essenziale dell'illuminismo tedesco durante il secolo diciottesimo. Per mezzo di Wolff un'intera serie di idee dei grandi sistemi del secolo diciasettesimo trovò la via al pubblico colto. Un'altra corrente di idee venne, come verrà esposto nella parte seguente del libro, dall'Inghilterra per il movimento suscitato da John Locke.

Christian Wolff, nato nell'anno 1679 a Breslavia, studiò, oltre la teologia, matematica e filosofia, divenne nel 1706 professore di matematica ad Halle, ma insegnò specialmente filosofia. Egli subì sovratutto l'influenza degli scritti di Descartes e di Leibniz, ma, per mezzo di Tschirnhausen, anche di Spinoza, la cui teoria della conoscenza Tschirnhausen (senza fare il nome di Spinoza) aveva ampiamente svolto nella sua *Medicina mentis.* Quantunque Wolff stesso non si vedesse volentieri considerato come discepolo di Leibniz e quantunque egli modificasse in vario modo il pensiero di Leibniz, nondimeno la filosofia da lui introdotta nelle università tedesche, la quale regnò fino al tempo di Kant, venne a pien diritto chiamata la filosofia di Leibniz e di Wolff. Veramente il nocciolo più intimo del pensiero di Leibniz, il suo idealismo metafisico, la dottrina delle monadi, non era appropriato ad una sistematizzazione quale venne data da Wolff. Ma l'inclinazione a conciliare la scienza della natura colla teologia col concepire il mondo come un grande meccanismo destinato a servire ai fini di Dio e messo in concordanza colla vita spirituale mediante un armonia “ prestabilita „ predomina, come in Leibniz, anche in Wolff. Il mondo vien concepito come un complesso regolarmente determinato di singoli esseri con Dio per ragione ultima. Ed il nervo logico dell'intero sistema è il principio di ragione sufficiente.

È interessante vedere come Wolff non solamente popolarizza la filosofia dogmatica, ma la perfeziona e la completa. Era stato un passo importantissimo di Leibniz l'aver stabilito il principio di identità ed il principio di ragione sufficiente come due principii diversi, il primo per tutte le verità della ragione, il secondo per tutte le verità di fatto. Ora Wolff cerca di derivare il secondo

dal primo. Egli vuol così rendere evidente che tutto quanto accade ha una ragione od una causa, ed egli considera come un errore di Leibniz il non aver addotto nessuna dimostrazione del " principio di ragione sufficiente " il quale aveva pure così gran parte nel suo come in altri grandi sistemi. La dimostrazione di Wolff (vedi: *Pensieri razionali su Dio, sul mondo, sull'anima dell'uomo e su tutte le cose in generale* comunicati agli amatori della verità da Christian Wolff, 1719, § 30) è la seguente: " Dove non vi è alcuna ragione non vi è nulla da cui si possa comprendere perchè qualche cosa è, quindi questo deve avere origine dal nulla..... Ma poichè è impossibile che dal nulla possa sorgere qualche cosa, tutto ciò che è deve avere la sua ragione sufficiente del perchè esso è ". Può facilmente vedersi che questa dimostrazione si aggira in un circolo; imperciocchè il dire che qualche cosa non può aver origine dal nulla è lo stesso che dire che ogni cosa ha la sua ragione o la sua causa e ciò era appunto da dimostrarsi. Mediante questo processo di pensieri riuscì non pertanto a Wolff di ridurre il dogmatismo ad un sistema perfetto. Ogni certezza venne ricondotta al principio fondamentale di contraddizione, e la filosofia divenne un sistema di principii che possono venir fondati in modo puramente logico. Il principio fondamentale di contraddizione contiene (il che deve venir notato se non si vuole far torto a Wolff) la garanzia di tutte le posizioni empiriche come di tutti i ragionamenti. Se io percepisco qualche cosa non posso nel medesimo istante non percepire; ogni percezione deve soddisfare a quest'esigenza. Wolff non vuole in niun modo ridurre ogni scienza ad una logica formale. Egli vuole tuttavia dimostrare che i principii razionali regnano dappertutto. Il razionalismo faceva il suo solenne ingresso.

Wolff non lo applicò soltanto alla concezione del mondo, ma anche alla teologia. Così come egli dal principio di ragione sufficiente deriva principii scientifici quali la legge d'inerzia e la legge di continuità (la natura non procede a sbalzi, chè allora il passaggio da uno stato all'altro sarebbe inconcepibile), da questo medesimo principio egli vuol derivare non soltanto l'esistenza di Dio (il mondo deve avere la sua ragione in ciò che ha la sua ragione in sè stesso), ma anche le condizioni a cui deve soddisfare ogni rivelazione positiva. Debbono esservi dei contrassegni determinati per cui la rivelazione si può distinguere dalle vane immaginazioni

e dalle imposture. La rivelazione non può contrastare alla perfezione di Dio e non può contenere alcuna contraddizione. Quantunque essa sia un miracolo e come tale contraddica a verità " fortuite „ (verità di fatto), essa non deve tuttavia contraddire alle verità necessarie: Dio può far fermare il sole, ma non mutura il rapporto del diametro del circolo alla periferia. E Wolff afferma che un mondo nel quale non avvenissero che raramente dei miracoli sarebbe più perfetto di un mondo nel quale essi accadano più spesso; i miracoli non richiedono che potenza, mentre l'ordinamento naturale richiede nello stesso tempo una sapienza che pensi al tutto e non solo al singolo.

Wolff stesso divenne vittima del " principio di ragione sufficiente „. I teologi pietisti di Halle vedevano un pericolo nel razionalismo da lui predicato, ed allorchè in un discorso universitario egli elogiò il filosofo chinese Confucio per la purezza della sua morale e dichiarò che quest'ultima concordava con la sua propria, si scatenò la burrasca. Per guadagnare il re Federico Guglielmo I i nemici di Wolff si valsero contro di lui dell'applicazione del principio di ragione sufficiente alle azioni umane mostrando al soldatesco sovrano che se i suoi granatieri avessero disertato, secondo le dottrine di Wolff, non avrebbero potuto esser tenuti responsabili. Come Wolff racconta nella sua autobiografia, venne forse fatto vedere al re un passo di uno scritto dei suoi avversarii teologici, nel quale traevasi questa conseguenza del suo determinismo. Apparve (1723) un ordine particolare del re conformemente al quale Wolff per le sue empie dottrine veniva destituito dal suo impiego, e, " sotto pena di impiccagione „, doveva nel corso di quarantotto ore abbandonare il regno e le terre del re. Wolff andò a Marburg dove continuò la sua operosità fino a che Federico II, che apparteneva egli stesso al numero dei suoi ammiratori, lo richiamò ad Halle, dove visse operoso fino alla sua morte (1754).

LIBRO QUARTO

La filosofia inglese dell'esperienza.

I grandi sistemi erano sorti dalla fiducia che vi fosse un materiale sufficiente ed una sufficiente chiarezza di pensiero per erigere un edifizio che potesse sostituire la concezione medioevale del mondo la quale era stata abbattuta dalla critica del Rinascimento e dal sorgere della nuova scienza. In un certo senso questa fiducia non era infondata; le nuove scoperte, i nuovi metodi ed i nuovi principii avevano illuminato in modo decisivo il pensiero sull'indirizzo che esso doveva d'allora in poi seguire per ciò che riguarda alcuni dei più importanti problemi, ed il secolo diciasettesimo ha specialmente importanza per aver formulato in modo energico e conseguente le ipotesi più importanti sul rapporto fra la natura spirituale e la natura materiale. Ora già la circostanza che parecchie ipotesi erano possibili doveva attrarre l'attenzione dei pensatori critici. A ciò si aggiunga che coloro i quali avevano compiuto con tanta fiducia e genialità quelle costruzioni speculative avevano senza dubbio analizzato, ma solo come introduzione al loro proprio sistema, la natura ed il processo del pensiero. Con precipitazione dogmatica essi si erano affrettati dall'esame del pensiero verso la ricerca della soluzione dell'enigma dell'esistenza. L'importanza della scuola classica inglese nella storia della filosofia sta in ciò che essa fa dell'indagine sullo sviluppo della conoscenza umana, sulle forme e sulle presupposizioni di cui quest'ultima dispone, un problema indipendente. Giovanni Locke ed i suoi seguaci

assicurarono al problema della conoscenza la sua indipendenza di fronte al problema dell'esistenza, dal quale nei grandi sistemi esso era stato assolutamente posto nell'ombra. Essi posero la teoria della conoscenza innanzi alla metafisica. Se (per usare il linguaggio di Kant) per dogmatismo si intende un indirizzo che senza un sufficiente esame delle condizioni e dei limiti della conoscenza si serve dei nostri concetti per stabilire l'essenza delle cose, laddove la filosofia critica esamina la facoltà della conoscenza prima di accingersi a speculare sull'esistenza, la filosofia critica incomincia definitivamente con Giovanni Locke.

Ma dietro a questo contrapposto puramente filosofico tra filosofia dogmatica e filosofia critica vi è una più vasta contrapposizione storica. I sistemi filosofici non sono l'unico oggetto della critica: l'indagine critica si volge contro ogni autorità, contro ogni potere costituito. Il concetto della sostanza in filosofia aveva, come vedemmo, il suo analogo nell'autorità assoluta nella vita dello Stato. Ora viene il tempo dell'emancipazione contemporaneamente a quello della critica. Il processo, il cui simbolo sono le monadi di Leibniz, ossia la conquista dell'autonomia da parte dell'individuo viene alla luce con piena coscienza; Locke chiama dinanzi al tribunale del pensiero le autorità e le tradizioni dominanti nella scienza, nell'educazione, nella chiesa, nello Stato. Leibniz e Wolff avevano affermato ed applicato il principio di ragione sufficiente: Giovanni Locke ed i suoi seguaci sottopongono tutti i principii, e per ultimo anche lo stesso principio di ragione sufficiente, ad una critica radicale.

Accanto alla vigorosa trattazione del problema gnoseologico ha luogo un'indagine non meno vigorosa del problema apprezzativo. L'etica raggiunge nella scuola inglese una posizione più indipendente di ciò che fosse possibile nei grandi sistemi il cui vero interesse conduceva lo sguardo ben al di là della vita umana. E per il metodo empirico applicato in questa scuola i fondamenti dell'etica filosofica vengono più solidamente approfonditi e chiariti.

1. — Giovanni Locke.

a) Biografia e caratteristica.

Il primo filosofo critico nacque nel medesimo anno in cui nacque il più grande dei dogmatici. Giovanni Locke nacque il 29 agosto 1632 nelle vicinanze di Bristol. Suo padre era avvocato e partecipò, combattendo dalla parte del parlamento e come comandante di uno squadrone di cavalleria, alla guerra civile. Questo carattere indipendente e libero venne ereditato da suo figlio. L'educazione che il giovane filosofo ricevette dal padre suo fu tale che quando egli scrisse il suo classico libro sull'educazione egli potè utilizzare le ricordanze della sua prima età. Specialmente il tratto (*Thoughts on Education*, § 30), secondo cui il rapporto di obbedienza necessario nell'infanzia deve a poco a poco mutarsi in un libero rapporto di amicizia, fa parte del sistema di educazione nel quale l'autore stesso era cresciuto. Le esperienze fatte alla scuola ed all'università ebbero importanza per la sua filosofia più che altro per azione di contrasto. Durante sei anni frequentò la scuola di Westminster dove imparò le lingue antiche secondo un rigoroso metodo grammatico, e venne tormentato con esercizi di memoria e con esercizi di composizione latina su temi per lui incomprensibili. Le scienze naturali non vi venivano insegnate, se si eccettua un po' di geografia insegnata dopo cena nell'estate. I suoi ammonimenti contro gli esercizi di memoria ed il far incominciare l'insegnamento delle lingue dalla grammatica si basano dunque sulla propria esperienza fatta nella scuola. Allorchè (1652) venne ad Oxford, dominavano qui il puritanismo e la scolastica. Locke non si sentì soddisfatto nè dell'uno nè dell'altra. Egli sentì la sua vocazione filosofica (secondo quanto egli stesso dichiarò più tardi) alla lettura degli scritti di Descartes. La conoscenza di questi gli fu di grande incoraggiamento, poichè egli aveva ascritto i suoi scarsi progressi nella filosofia scolastica alla sua mancanza di attitudine agli studi filosofici. Gassendi ed Hobbes vennero pure da lui studiati, ed esercitarono una grande influenza sul suo indirizzo spirituale.

A quel tempo in Oxford regnava una grande tolleranza. Non solamente Giovanni Owen, il cancelliere dell'università, ma anche Oliver Cromwell, il potente protettore, concedeva a tutti i protestanti libertà di pensiero. Questa età lasciò nel pensiero di Locke traccie che durarono tutta la sua vita. Colla restaurazione la chiesa episcopale riacquistò il dominio. L'intenzione di Locke era da principio di farsi ecclesiastico, ma la sua concezione libera, " latitudinaria „ del cristianesimo ora gli rendeva ciò impossibile. In una trattazione dell'anno 1667 (che più tardi venne ampliata nella celebre *Letter on Toleration*, 1685) egli nega a chiunque il diritto di costringere altri ad opinioni speculative ed a determinate forme di culto. Ed in una trattazione intitolata *Error* (che come la summenzionata è stampata nella pregevole *Life of Locke*, London, 1876, di *Fox Bourne*) egli dice: " Chi indaga e dopo un' indagine leale assume un errore invece di una verità ha adempiuto il suo dovere meglio di colui che si accosta alla confessione vera (egli non s'accosta alla verità per sè stessa), senza aver esaminato se essa sia giusta o no „. Egli annette l'importanza principale al lato morale della religione e consiglia il meno possibile di dogmi e di cerimonie. La chiesa episcopale coi suoi trentanove articoli di fede e colle sue innumerevoli cerimonie era per ciò chiusa a lui.

Egli risolse allora di farsi medico, e studiò chimica e medicina. Ciò pose il fondamento della sua amicizia con Robert Boyle, il celebre chimico e con Sydenham, il non meno celebre medico. Le tendenze filosofiche di Locke sono affini a quelle dei suoi due amici. — Boyle (che era di sei anni più vecchio di Locke) affermava in chimica il metodo sperimentale contro gli alchimisti ed i chimici medici i quali miravano ad altri fini che non erano quelli puramente scientifici. Egli fu il primo a porre in luce il vero fine dell'analisi chimica, ossia la ricerca degli elementi delle materie composte, vale a dire, la ricerca delle parti componenti non più scomponibili. Egli predisse la scoperta di un numero di elementi molto maggiore di ciò che non lo si credesse allora e contestò il carattere semplice di molte sostanze che fino allora eransi considerate come elementi. — Sydenham affermò il metodo empirico nell'arte medica e proclamò i medesimi principii espressi da Locke in una piccola dissertazione *Sull'arte medica*, nella quale insiste sulla necessità di fondarsi su osservazioni e non su assiomi. Locke accompagnava spesso Sydenham nelle sue visite agli ammalati.

Tuttavia neppure l'arte medica non era la vocazione di Locke. Egli contrasse amicizia con il conte di Shaftesbury, il noto uomo politico sotto Carlo II, e venne ben presto legato alla sua famiglia come amico, segretario, medico e precettore di due generazioni. Le concezioni politiche di Locke (come può vedersi da una breve trattazione dei suoi primi tempi) erano liberali come le sue opinioni religiose. Egli stette con zelo e convinzione dalla parte dei Whigs e venne implicato nella loro sorte. La rovina di Shaftesbury nel 1672 fu altresì causa della sua caduta. Allora dovette abbandonare i posti che la fiducia di Shaftesbury avevagli procurato e visse alcuni anni viaggiando in Francia. Le sue annotazioni di viaggio hanno un interesse storico ed attestano della sua grande facoltà di osservazione e della sua attenzione per tutti i lati della vita. Allorchè più tardi il suo nobile amico, avendo partecipato ad una congiura, dovette fuggire in Olanda, anche Locke non si sentì più sicuro in Inghilterra ed andò egli pure in Olanda (1683), dove a poco a poco erasi radunato un numero rilevante di Whigs fuggiaschi. Per qualche tempo dovette tenersi celato perchè il governo inglese esigeva la sua estradizione. Durante questi anni lavorò ai suoi scritti, specialmente all'*Epistola de tolerantia* (1685), che apparve alcuni anni dopo in lingua inglese, ed alla sua opera principale *Sull'intelletto umano*. Nello stesso tempo egli verosimilmente si occupò dei preparativi per la rivoluzione. Fu in stretta relazione col principe di Orange e con la sua consorte, ed in principio dell'anno 1689 ritornò con la principessa in Inghilterra.

Locke non dimenticò la filosofia per la politica, nè questa per quella. Al principio del 1690 apparve la sua opera principale *Essay on Human Understanding*, una delle opere più meravigliose e più fortunate nella storia della filosofia. Gli inizî di essa debbono venir ricercati nei primi periodi dello svolgimento di Locke. Nella prefazione egli racconta che l'occasione all'origine dell'opera venne data da una discussione sostenuta con alcuni amici. Poichè essi non avevano potuto risolvere i problemi che si erano proposti, gli venne in mente che sarebbe forse stato dapprima necessario " esaminare le nostre facoltà e vedere quali oggetti possano venir trattati dal nostro intelletto e quali non lo possano ". In un esemplare del saggio di Locke, che è in possesso del British Museum, James Zyrrell, amico di Locke, ha scritto: " Io mi rammento di essere stato io stesso uno dei presenti allorchè vennero esaminati i prin-

cipii della morale e della religione rivelata „. Fu dunque una discussione intorno ad argomenti etici e morali quella che condusse ad una più minuta ricerca intorno al conoscere. Questo primo principio avvenne nell'inverno 1670-71. Più tardi Locke lavorò durante il suo soggiorno in Francia e durante l'esilio in Olanda all'opera che compì nell'anno 1687. Un estratto di essa venne pubblicato nell'anno seguente nella rivista olandese *Bibliothèque universelle*, e nel 1690 apparve l'opera completa in lingua inglese. Essa è composta di quattro libri: nel primo Locke ci dà una critica della dottrina delle idee e dei principii innati; nel secondo dimostra che tutte le rappresentazioni provengono dall'esperienza, e, per giungere più presto a un accordo su questo punto, scompone tutte le rappresentazioni complesse nelle loro parti costituenti semplici; nel terzo esamina l'influenza della lingua sul pensiero, combatte la dottrina scolastica e dimostra che le nostre classificazioni concettuali non possono ritenersi senz' altro come valide anche per la natura; nel quarto distingue fra le varie specie di conoscere e determina i limiti della conoscenza. La vera teoria della conoscenza è dunque contenuta nel quarto libro. Questo ed il secondo libro (sulle origini delle rappresentazioni dall'esperienza) sembrano essere stati scritti per i primi; in appresso vennero aggiunti il primo (la critica delle idee innate) ed il terzo (sulla lingua).

Locke sotto il regno di Guglielmo esercitò una non piccola influenza. Ebbe rapporti col re e con parecchi uomini che erano a capo del governo. Si adoperò per la libertà di stampa, la tolleranza, per alcune leggi ragionevoli riguardo alle monete ed ai traffici, e per un miglioramento nella beneficenza pubblica e coprì varii impieghi. I suoi *Two Treatises on Governement,* che apparvero nel 1690, riconoscono di mirare, oltre che ad uno scopo teoretico, anche alla difesa della rivoluzione la quale aveva prodotto il nuovo ordine di cose. Fra i rimanenti suoi scritti devesi nominare (oltre il *Thoughts on Education*, 1632) il libro sulla *Ragionevolezza del cristianesimo esposta secondo le Sacre Scritture (The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture).* Nella sua concezione del cristianesimo Locke annette gran peso a ciò che la fede della chiesa primitiva è contenuta nel principio che Gesù è il messia. Il cristianesimo è per lui l'evangelo dell'amore; esso non è venuto per tormentare gli uomini con dogmi inintelligibili (della trinità, del riscatto e della dannazione eterna), bensì per ampliare la legge

della natura e della ragione mostrando come gli uomini possano pervenire alla beatitudine eterna. Credeva di essere egli stesso un cristiano credente, e le sue lettere come altresì la sua vita attestano di un' interiorità religiosa. Leggeva con fervore la Bibbia, e durante i suoi ultimi anni elaborò un commento sull'epistola ai Corinti. Ma egli sentivasi maggiormente attratto da quelle chiese che erano meno afflitte dal dogmatismo e dalla gerarchia. Durante il suo soggiorno in Olanda abitò per alcun tempo presso un quacchero col quale strinse un' intima amicizia. Più tardi accompagnò in Londra il re Guglielmo allorchè questi travestito si recò alle adunanze dei quaccheri per conoscere questa setta. Ad una donna quacchera Locke scrisse che, allo stesso modo che le donne avevano veduto per le prime la risurrezione del Salvatore, così ora era forse dalle donne che doveva venire annunziata la risurrezione dello spirito d'amore. Egli divenne bersaglio di violenti attacchi per parte dei teologi, e poichè si trovava l'origine della sua teologia nella sua filosofia, anche questa venne aspramente combattuta specialmente da Stillingfleet, il vescovo di Worcester a cui Locke più volte diffusamente rispose con scritti polemici. Questo era l'ultimo duello della scolastica con la filosofia moderna. L'indignazione contro la dottrina teologica di Locke accrescevasi ancora per il fatto che questa era così vicina al punto di vista dei deisti che uno scritto come il *Christianity not mysterious* di John Toland, apparso nel 1696 e nell'anno seguente pubblicamente arso a Dublino, sembrava solamente trarne le conseguenze più immediate. Poichè gli scritti di Locke venivano anche letti dalla gioventù studiosa, i presidenti del collegio di Oxford disposero che l'*Essay* di Locke non dovesse venir adottato nelle università. Allorchè Locke udì ciò, osservò che, se vi è gente che ama portare il paraocchi o torcere il capo, non per questo tutti avrebbero acconsentito a lasciarsi privare dell'uso degli occhi, e la storia gli ha dato ragione.

Locke, che non aveva contratto matrimonio, visse i suoi ultimi anni in casa di Mr. Masham in Oates presso Londra. Lady Masham era figlia del filosofo Cudworth di Cambridge ed era una colta signora. Qui egli morì nel 1704 dopo alcuni anni di sofferenze cagionategli dall'asma. Un animo dolce, un grande amore per gli amici, una ricerca leale della verità, una ferma fede nell'importanza della libertà personale e politica sono i tratti caratteristici che specialmente si presentano in Locke, quale noi lo conosciamo dalle sue

opere e dalle sue lettere. È degno di nota che nell'anno che precedette quello della sua morte egli scriveva ad un giovane amico, ad Anthony Collins, che fu più tardi scrittore deista: “ Amare la verità per amore della verità stessa è la parte più importante della perfezione umana qui nel mondo ed il vivaio di tutte le altre virtù „.

b) **Origine delle rappresentazioni.**

Locke volendo rendersi ragione del conoscere umano deve anzitutto proporsi il còmpito di indagare donde derivino le rappresentazioni *(ideas)* con cui esso opera. Per rappresentazione (idea) egli intende tutto ciò che noi possiamo pensare. Questo còmpito non potrebbe esistere se vi fossero delle rappresentazioni innate, nel senso letterale della parola, e contro quest'opinione egli rivolse dapprima la sua critica. — Si è creduto, dice Locke, che l'idea di Dio sia una tale rappresentazione innata; parimenti dovrebbero essere innati i principii logici ed etici fondamentali. Principii come “ ogni cosa è ciò che è „, oppure “ noi dobbiamo agire verso gli altri come noi vorremmo che essi agissero verso di noi „ vengono considerati come inerenti alla coscienza umana fin dalle origini. Ma allora essi dovrebbero essere le primissime rappresentazioni che si presentano alla coscienza. Che ciò non sia ce ne possiamo facilmente convincere esaminando fanciulli, idioti, selvaggi e uomini incolti. La coscienza di tali esseri contiene solamente rappresentazioni e percezioni singolari, determinate, concrete, ma non principii generali. E l'esperienza ci mostra individui e popoli privi di una qualsiasi idea di Dio o di idee propriamente morali. Se pel solo fatto che tali rappresentazioni e tali principii vengono compresi ed accolti non sì tosto essi vengono resi chiari alla coscienza, si vuol da ciò dedurre che essi sono innati, la conclusione non è giustificata. Ciò che deve venir reso chiaro e deve venir dimostrato non è ingenito, ma deve venir appreso. Naturalmente deve esservi una facoltà *(capacity)* originaria ad imparare, e con ragione si può parlare di leggi e di principii fondamentali naturali, essendovi opinioni a cui l'uomo perviene per mezzo dell'uso naturale dell'esperienza e della sua facoltà di pensare. Nel numero di queste Locke computa, oltre le verità logiche e matematiche, anche le più importanti sentenze religiose e morali.

Ma " legge *naturale* „ — egli fa energicamente rilevare — non è per nulla la stessa cosa di legge *innata*. La dottrina delle idee innate deriva in gran parte dalla pigrizia; si vuol evitare di avviare un'indagine sulla formazione delle idee.

Questa polemica sembra essere particolarmente diretta contro i filosofi scolastici, i platonici di Cambridge ed Herbert di Cherbury; quest'ultimo è l'unico rappresentante delle " idee innate „ di cui si faccia esplicitamente il nome. Descartes non è preso di mira direttamente; del resto le precise spiegazioni da lui date intorno all'impropria espressione " innato „ fanno sì che egli non sia colpito dalla critica di Locke. — Locke stesso si servì di un'espressione che fu cagione di equivoci, ossia dell'antica immagine di una tavola netta *(tabula rasa)*. Con ciò non era sua intenzione (come spesso si è creduto) di contestare che all'esperienza antecedano certe facoltà originarie dell'anima. — È una conseguenza disgraziata dei termini filosofici tradizionali il condurre facilmente a delle immagini troppo grossolane. Ma anche così correggendo la dottrina di Locke, la critica di Leibniz conserva pur sempre il suo valore, poichè Locke non vede l'importanza degli elementi oscuri più o meno incoscienti ed il modo involontario e spontaneo con cui le inclinazioni originali si affermano. Lo stesso momento di attività riconosciuto da Locke nella formazione di certe idee venne da alcuni suoi seguaci ridotto e per ultimo abolito.

La risposta di Locke al quesito giunge alla conclusione che tutte le rappresentazioni, con la qual espressione vien compreso il contenuto complessivo della coscienza, provengono dall'esperienza, o dall'esperienza esterna *(sensation)*, o dall'esperienza interna *(reflection)*. L'esperienza esterna risulta dalle sensazioni procedenti dalle eccitazioni corporee; l'esperienza interna risulta dalla coscienza che l'animo ha dell'attività propria nella elaborazione dell'esperienza esterna (p. es., nel ricordare, nel paragonare). Mediante la " riflessione „ noi dunque apprendiamo i nostri proprii stati e le nostre attività, mediante la " sensazione „ apprendiamo l'azione delle altre cose. In questo immediato percepire od accogliere di rappresentazioni la coscienza si mantiene quasi esclusivamente *(for the most part)* passiva. Tuttavia soltanto le rappresentazioni più semplici hanno origine da questa recezione immediata e passiva.

Le rappresentazioni semplici che hanno origine per l'esperienza esterna non hanno bisogno di essere simili alle qualità delle cose

da cui sono prodotte più che la parola non sia simile alla rappresentazione. Soltanto le cosidette qualità primarie, la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità, non possono venir disgiunte dalle cose esterne; le qualità secondarie, come il colore, il gusto, l'odore, ecc. non corrispondono che alla facoltà, posseduta dalle cose per le loro qualità primarie, di promuovere in noi certe rappresentazioni. — Sembra che Locke abbia tolto le espressioni di qualità " primarie " e " secondarie " da Robert Boyle; la dottrina stessa, della quale così spesso Locke venne considerato l'autore, proviene, come vedemmo, da Galilei, Hobbes e Descartes. Locke non si addentra maggiormente nel problema che solleva la grandissima differenza esistente fra le cause esterne e l'effetto interno.

Le rappresentazioni semplici sono il materiale della coscienza che da questa viene elaborato in varii modi. L'attività della coscienza si manifesta sia nella formazione di rappresentazioni *composte*, per la combinazione di rappresentazioni semplici, sia nella formazione di *rappresentazioni di rapporti*, col porre le rappresentazioni semplici in una certa collegazione reciproca, sia nella formazione di *rappresentazioni astratte* col separare le rappresentazioni semplici dalle altre con cui esse nella realtà si presentano collegate. Tutte le rappresentazioni che non provengono da impressioni immediate, per quanto esse possano essere elevate e importanti, hanno avuto origine dalla attività cosciente che compone, collega ed astrae ed hanno per fondamento le percezioni immediate. Fra queste tre specie di rappresentazioni derivate le due prime presentano il maggior interesse. Esse vengono del resto formate colla cooperazione dell'astrazione.

Alle rappresentazioni composte appartengono le proprietà *(modes)*, come lo spazio ed il tempo. Nella formazione delle rappresentazioni di spazio noi ci fondiamo sui sensi della vista e del tatto. Nello stesso tempo noi ci serviamo dell'astrazione distinguendo qui fra lo spazio e la solidità, distinzione che è altrettanto intuitiva quanto quella fra lo staio e il grano. Noi formiamo le rappresentazioni di tempo coll'aiuto del senso interno il quale ci rappresenta una successione di rappresentazioni. E poichè vediamo che la nostra facoltà di rappresentarci l'ampliamento dello spazio e del tempo rimane sempre la stessa per quante aggiunte noi possiamo fare, ha origine la rappresentazione dell'infinità. — Ai concetti di proprietà appartengono anche le rappresentazioni della forza e del

movimento, come pure tutte le rappresentazioni di colori composti e di forme composte, ecc., e nel campo del senso interno le rappresentazioni della percezione, della memoria, del pensiero, dell'attenzione, ecc.

Mentre i concetti di proprietà non presentano nessuna difficoltà, la cosa è ben diversa per ciò che riguarda la *rappresentazione di cose e di esseri ossia della sostanza.* Anche questa vien formata per mezzo della composizione. La nostra rappresentazione di una cosa o di una sostanza è la rappresentazione di proprietà o di forze che noi attribuiamo ad essa. Ma lo strano si è che noi ci immaginiamo la cosa o la sostanza stessa come alcunchè di diverso dalle proprietà e dalle forze, ossia come ciò che regge o che serve di base *(support)* a queste. Dall'esperienza proviene tutto ciò che noi attribuiamo alla sostanza. Questo vale anche per l'idea di Dio, la quale è una rappresentazione della sostanza, che noi formiamo ampliando e potenziando le rappresentazioni di proprietà spirituali tolte dal senso interno.

Come esempio di *rappresentazioni di rapporto (ideas of relation)* vien nominata la rappresentazione di causa e di effetto. Noi formiamo questa rappresentazione sul fondamento della percezione che le proprietà e le cose hanno un principio e che la loro origine è dovuta all'influenza di altre proprietà e di altre cose. Altri esempi sono le rappresentazioni di rapporti di tempo e di spazio, e di identità e di differenza. Anche le idee morali appartengono alle rappresentazioni di rapporto, poichè esse vengono formate dalle rappresentazioni semplici delle nostre azioni collegate insieme dalla rappresentazione di una legge.

c) **Validità della conoscenza.**

Dopo di aver mostrato l'origine delle rappresentazioni, sorge ora la questione della loro validità. Locke non dubita affatto che le rappresentazioni semplici non posseggano una validità reale. Esse provengono dalla realtà e debbono perciò concordare con la realtà. Le qualità secondarie non rassomigliano invero alle cose da cui le rappresentazioni relative vengono provocate, ma esse corrispondono alle cose perchè ne sono gli effetti costanti. — Per ciò che riguarda le rappresentazioni derivate, la loro validità non può essere dimo-

strata in questo modo, poichè esse vennero formate per mezzo della composizione e della comparazione, quindi per mezzo della nostra attività. Il fatto che esse non contengono nessuna intima contraddizione non è sufficiente per attribuir loro un valore reale. Esse non sono copie di cose, ma la loro importanza sta in ciò, che esse sono archetipi o modelli *(archetypes, patterns)* dei quali la coscienza si serve nell'ordinare e denominare le cose (come nella matematica e nella filosofia morale). Questo vale tuttavia solamente per le rappresentazioni di proprietà e di rapporti *(modes and relations)*. Il concetto di sostanza, la rappresentazione di un substrato ignoto delle proprietà, può solamente essere valido quando nella realtà si trovi un tale collegamento di proprietà quale è dato dal concetto. La rappresentazione di un centauro è una rappresentazione di sostanza non vera, la rappresentazione di Dio è una rappresentazione vera. Il concetto della sostanza non è esso stesso l'archetipo, ma deve avere il suo archetipo fuori di noi perchè esso abbia valore. Che cosa sia poi ciò che sta a fondamento delle proprietà delle cose, noi non sappiamo. Noi non conosciamo la sostanza materiale come non conosciamo quella spirituale, ed i cartesiani non hanno perciò il diritto di affermare che la materia non possa pensare.

Conoscere è afferrare la concordanza o la non concordanza delle rappresentazioni. Nella sua forma più semplice esso è intuizione, visione immediata. A questo punto Locke si avvicina decisamente a Descartes, quando per esempio dice che noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra propria esistenza; di ciò è una prova lo stesso dubbio; poichè se io so che io dubito, io ho notizia dell'esistenza della cosa dubitante, la quale è così più sicura della notizia del pensiero che io chiamo dubbio. Oltre la nostra propria esistenza noi concepiamo mediante una tale specie di percepire immediato i più semplici rapporti fondamentali fra le nostre rappresentazioni. Una dimostrazione ha origine dalla concatenazione di una serie di conoscenze intuitive. Ogni passo della dimostrazione è un intuire immediato. Queste due specie di conoscenza sono le sole rigorosamente certe. Ogni altra conoscenza non è che una ipotesi, una convinzione più o meno probabile; al numero di queste ultime appartiene la conoscenza sensibile delle cose che sono fuori di noi.

La conoscenza dimostrativa concerne non solamente i principii matematici, ma anche l'esistenza di Dio — e questo è l'unico caso

in cui noi per via della dimostrazione possiamo conoscere un' esistenza reale all'infuori della nostra propria. La prova che Locke adduce dell'esistenza di Dio è quella ordinaria: dal mondo (o dalla nostra propria esistenza) si conchiude a Dio come causa di esso. Nondimeno la stessa riceve un particolare interesse in quanto vien fondata sul principio di causalità, il quale vien dichiarato una verità intuitiva: noi abbiamo la certezza immediata che ciò che non esiste non può produrre alcuna realtà *(non-entity cannot produce any real being)*. Deve perciò esservi un essere eterno. E questo non può essere una materia, prosegue Locke, imperciocchè la materia non può generare alcun intelletto. — La contraddizione fra questo principio e quello più sopra addotto che la materia potrebbe essere capace di pensiero è solo apparente. Poichè con il summenzionato principio egli afferma che noi non possiamo conoscere l'intima essenza della materia; qui egli parte dalla materia come noi la conosciamo (77).

Come nella dottrina di Locke sull'origine delle idee si contiene una recisa opposizione fra la passività nell'accezione delle rappresentazioni semplici, e l'attività nella formazione delle rappresentazioni derivate, così nella sua dottrina della validità della conoscenza si presenta una non meno recisa opposizione fra la conoscenza sensibile, che conduce solo alla probabilità, e la conoscenza intuitiva e dimostrativa, che offre una certezza e una necessità perfetta. Questa opposizione si presenta in modo abbastanza singolare nella posizione di quel principio, dalla validità del quale è condizionata la prova di Locke della connessione della conoscenza con la realtà, ossia nella posizione del principio causale. Noi ci siamo formato il concetto del rapporto causale mediante l'esperienza sensibile; la validità del principio causale vien fondata sull'intuizione. Ed egli si serve tranquillamente di questo principio così quando dalle rappresentazioni semplici conclude alle cose che le producono, come quando egli dimostra l'esistenza di Dio. L'idea di Dio è — così come l'idea della causalità — tolta dall'esperienza, colla cooperazione tuttavia della attività combinatrice ed idealizzatrice dello spirito; ma l'esistenza di Dio vien dimostrata per mezzo dell'argomentazione, col sussidio del rapporto causale, la cui validità vien appresa intuitivamente. Il punto di vista di Locke come empirico per riguardo all'origine delle idee, e come razionalista per riguardo all'applicazione delle medesime risulta qui in

modo evidente. La semplicità con cui Locke stabilisce ed usa il principio causale ne fa ancora un dogmatico. Ma per l'esigenza di un'esplicazione psicologica e di una fondazione gnoseologica egli è già sulla via della filosofia critica. La posizione di transizione occupata da Locke può vedersi tuttavia nel modo più chiaro dal concetto della sostanza. Questo era il concetto primo dei grandi sistemi, il punto ultimo ed assoluto a cui potesse risalire il pensiero. Solamente Hobbes aveva tentato di scuoterlo, e fu qui, come in parecchi altri punti, precursore di Locke. Questi lo tratta con una certa ironia, chiama la sostanza un " non so che ", e paragona la credenza in esso alla credenza degli Indiani che vi debba essere un elefante il quale sostiene la terra; — e tuttavia non lo rigetta. Egli lo riguarda come un concetto formato dalla coscienza, come i concetti matematici e filosofico-morali; e tuttavia gli attribuisce un archetipo esterno ed un fondamento esterno.

d) **Filosofia della religione.**

La religione di Locke non fu in contraddizione colla sua filosofia. Egli non ebbe bisogno di servirsi di tanti sotterfugi, come Leibniz, per collegarle. Credendo di aver filosoficamente dimostrata l'esistenza di Dio, egli crede nello stesso tempo di aver stabilito la verità della religione naturale per via della ragione, come per la stessa via ha conseguito quelle presupposizioni teologiche senza le quali, secondo la sua concezione, non è possibile nessun' etica. La sua etica è una teoria teologica della beatitudine: dall'impulso naturale alla felicità ha origine la legge che formula le condizioni sotto le quali noi possiamo conquistare la nostra felicità unitamente a quella degli altri; questa legge, trovata per via della ragione e che si compendia nell'antica sentenza, che noi dobbiamo fare agli altri ciò che noi vorremmo che essi facessero a noi, per avere autorità deve tuttavia venir considerata come emanata ed applicata dalla volontà divina.

Sebbene fosse opinione di Locke che la tolleranza da parte dello Stato debba estendersi su tutti coloro che riconoscono la religione naturale, il suo punto di vista personale era tuttavia quello della fede rivelata. Nella primavera dell'anno 1695 egli scriveva a Limborck: " Durante quest'inverno io ho accuratamente ponderato

in che consista la fede cristiana. Io ho attinto agli stessi libri sacri, ma ho tenuto lontane da me le opinioni delle sette e dei sistemi „. Rese noti i risultati delle sue indagini nello scritto sulla “ *Ragionevolezza del cristianesimo* „. La rivelazione è per lui un ampliamento della religione naturale fondata per mezzo della ragione, e da un altro lato la ragione è il costante controllo della fede rivelata. Nella sua opera principale (*Essay* IV, 18, 2) egli definisce la fede come l'adesione ad un principio che non vien stabilito per una conclusione della ragione, ma per la fiducia in colui che lo propone come proveniente da Dio e comunicato in modo straordinario. Se una rivelazione sia o non veramente tale spetta alla ragione il decidere e la fede non può mai convincersi di una cosa che contrasti alla ragione: poichè la conoscenza che noi possediamo, che una rivelazione proviene da Dio, non può mai essere così sicura come la conoscenza che noi fondiamo sulla concordanza e sulla non concordanza delle nostre idee. La rivelazione è necessaria. Imperciocchè sebbene la natura dia un'ampia testimonianza di Dio, gli uomini non hanno tuttavia fatto buon uso della loro ragione. Per indolenza, sensualità o timore essi caddero sotto il dominio di sacerdoti superstiziosi, ed i pochi che seguivano la ragione non poterono esercitare alcuna influenza sulla moltitudine. Alla maggior parte degli uomini manca il tempo e la capacità per seguire le dimostrazioni della ragione. Quindi venne inviato Cristo per illuminare, rafforzare, aiutare. La fede in lui come signore e maestro contiene la promessa della vita eterna. Anche i più ignoranti e anche coloro la cui vita trascorre in un faticoso lavoro possono comprendere la dottrina ed il simbolo di Cristo quali appaiono nell'Evangelo. Allo svolgimento della dottrina di Cristo contenuta nelle Epistole, Locke annette un'importanza minima. Egli non trova il dogma della trinità nè negli Evangeli, nè nella professione di fede apostolica.

Locke sta come fondatore del razionalismo religioso, accanto a Christian Wolff (il quale ricorda Locke anche in altri punti, per es., nel tentativo mancato di fondare il principio di causa). I suoi scritti e specialmente il suo punto di vista religioso esercitarono una grande influenza sugli spiriti più eminenti del secolo diciottesimo; Voltaire e Federico II stanno qui in prima linea. Ciò che appare più strano si è tuttavia che il razionalismo religioso spunta come un movimento democratico, ciò che del resto avviene per ogni nuova cor-

rente religiosa. Combattendo la teologia della chiesa Locke ha specialmente innanzi ai suoi occhi il bisogno degli ignoranti e dei miseri; egli desidera un cristianesimo che sia ad essi accessibile e comprensibile. Tuttavia il punto di vista di Locke era ancora abbastanza dogmatico; egli attribuisce così grande certezza alla religione " naturale „ per ciò che riguarda le dimostrazioni e così grande necessità come fondamento dell'etica, che egli giunge a voler privare del bene della libertà religiosa coloro che la rigettano! Non solo il cattolicismo ed il protestantesimo, ma anche il razionalismo ha la sua intolleranza.

e) Filosofia giuridica e politica.

Lo scritto di Locke sul " governo civile „ è uno scritto d'occasione. Nella prefazione egli dice essere sua intenzione " di consolidare il trono del nostro re Guglielmo, il grande restauratore, esporre il suo diritto fondato sulla volontà del popolo che è l'unica giustificazione di un governo legittimo e che è da lui posseduta in ben più alta misura di qualsiasi altro principe della cristianità, e finalmente di giustificare innanzi al mondo il popolo inglese, il cui amore per il diritto secondo la natura e le leggi, e la cui ferma risoluzione di difenderlo salvarono la nazione allorchè questa stava sull'orlo del servaggio e della rovina „. Nella prima parte dello scritto Locke confuta la dottrina, inaugurata dal realista Filmer, del regno come istituzione patriarcale fondata da Dio. Il potere politico, dice Locke, differisce dal potere del padre sui figli, dal potere del maestro sugli apprendisti, dal potere del signore sugli schiavi. Esso consiste nel potere di dare delle leggi, di eseguirle e di proteggere la società dalle violenze esterne, e tutto ciò soltanto per amore del bene comune. Una tale specie di potere può solamente stabilirsi per libero accordo. Questo, anche ora che lo stato naturale è cessato, viene tacitamente rinnovato ogni volta che il figlio assume nella società il posto del padre. L'accordo emana essenzialmente dal fatto che la volontà della maggioranza deve essere legge, perchè questo è l'unico modo per cui la società può agire come totalità. Lo stato naturale non è, come opinava Hobbes, uno stato di guerra; esso è però cagione di inconvenienti ai quali si può solamente rimediare per mezzo di salde leggi, di

giudici imparziali e di un potere politico esecutivo. Già lo stato naturale è uno stato di libertà, ma questa può venir meglio difesa in una società. I diritti naturali non vengono quindi per nulla aboliti per l'ingresso nella società. Il diritto di proprietà, per esempio, è un diritto naturale il quale si fonda sul lavoro dell'uomo applicato alla terra od a qualsiasi altro materiale. Dio ha dato il mondo in dono ai diligenti e non ai neghittosi, e dal lavoro scaturisce ogni valore economico. Perciò lo Stato non può abolire il diritto di proprietà come non può fondarlo; il suo compito è solamente di assicurarlo, e di proteggerlo. Come avviene per il diritto di proprietà, avviene altresì rispetto alla libertà personale; la schiavitù contrasta alla natura e non può perciò venir giustamente mantenuta dallo Stato.

Nella dottrina politica di Locke ha specialmente importanza il rilievo che egli dà al potere legislativo. Per l'introduzione del potere legislativo non vien punto eretto un potere arbitrario; si abbandona lo stato naturale appunto per sottrarsi all'arbitrio. Lo scopo a cui si mira in ogni decisione si è di avere il maggior riguardo possibile al bene di tutti. Soltanto con il consenso della maggioranza si possono erigere imposizioni e tasse: altrimenti verrebbe violato il diritto di proprietà, poichè io non posseggo in proprietà ciò che un altro può prendermi contro mio volere! Locke vuole che il potere legislativo sia separato da quello esecutivo e da quello giudiziario (78); il potere legislativo è però il potere supremo; con lo stabilimento di esso è posta la costituzione dello Stato, ed inoltre il legislatore sta sopra al semplice esecutore della legge (*Of Govern.*, II, 141, 143).

Tuttavia il potere supremo è sempre nel popolo e trova la sua esplicazione quando il potere esecutivo è in lotta con quello legislativo. Nessuna potenza della terra all'infuori del popolo può decidere di una tale lotta. In virtù del supremo, inalienabile diritto, del diritto alla propria conservazione il popolo interpone una specie di appello al cielo ed eseguisce la sua volontà. Ma ciò non è una rivolta: i veri rivoltosi sono coloro che calpestano le leggi. E nemmeno ciò conduce alla dissoluzione dello Stato, poichè anzitutto si presuppone che i mali da eliminarsi colpiscano realmente la maggioranza del popolo e d'altronde questo non si scatena così facilmente come si crede.

L'amore di Locke per la libera ricerca in unione colla sua calda

e pratica partecipazione ai grandi casi del suo popolo nella storia d'allora, lo mossero a formulare i grandi principii fondamentali della libertà del popolo in un modo che ebbe un'importanza decisiva non solo per l'ulteriore scienza del diritto e della politica, ma anche per la storia dei popoli nei secoli successivi. Montesquieu e Alessandro Hamilton sono suoi discepoli, la dottrina di Rousseau sulla sovranità del popolo ha in lui un appoggio, e la rivoluzione nord-americana e quella francese sono un'illustrazione di ciò che Locke chiamò appello al cielo. La vita costituzionale degli Stati moderni è essenzialmente fondata sui principii cardinali di Locke. I limiti di tutta questa filosofia dello Stato coincidono con i limiti della questione costituzionale: al di là di essa si leva la questione sociale. Locke col far derivare il diritto di proprietà dal lavoro ha, senza saperlo, posto questo problema che soltanto in età più tarda doveva spingersi innanzi in prima linea.

2. — Discussioni di filosofia morale e religiosa.

a) La dottrina del senso morale.

Attraverso il Rinascimento ed il secolo diciasettesimo è sotto varie forme l'istinto dell'autoconservazione che vien posto come la base ultima su cui si fonda la condotta morale. Fatte poche eccezioni, tutti i tentativi diretti a fondare l'etica partono dall'individuo, dai suoi impulsi e dalle sue aspirazioni, dalla sua esistenza e dal suo bene. In principio non fa qui alcuna differenza che si pensi solamente all'esistenza dell'individuo in questo mondo, o che si estenda la considerazione (come fa, per esempio, Locke) anche all'esistenza in un altro mondo. Contro questo modo di considerare le cose, che trovò in Hobbes il suo difensore più sottile e più conseguente, venne nel seno dell'etica filosofica invocata la ragione come quella forza che sola dovrebbe regolare la condotta umana. L'astruso tentativo di Spinoza di seguire le trasformazioni e le sostituzioni che può subire l'istinto dalla conservazione non venne quasi notato. È merito di Shaftesbury l'aver segnalato l'importanza del sentimento immediato, guidato dall'istinto, per l'apprezzamento etico. Shaftesbury inizia un'opposizione proficua e fortunata contro il razionalismo dominante e, come spesso avviene

quando in tempi nuovi sgorga una più fresca corrente di pensieri, sono le influenze antiche quelle che determinano le sue idee. L'antica armonia e moderazione e l'antica fiducia nella natura si ritrovano in Shaftesbury, mescolate, invero, con una certa sentimentalità moderna. Anthony Ashley Cooper Shaftesbury nato nel 1671 a Londra, era nipote dell'amico di Locke. Qnesti prestò l'opera sua in qualità di medico in occasione della sua nascita e divenne suo maestro. L'influenza maggiore su di lui venne esercitata da un accurato insegnamento delle lingue classiche. Egli ebbe una maestra che parlava speditamente latino e greco, cosicchè imparò a parlare queste lingue come la sua lingua materna. Sani pensieri greci vennero già per tempo impressi nello spirito del fanciullo. Completò il suo sviluppo intellettuale viaggiando in Italia ed in Francia, per cui ebbe opportunità di conoscere uomini e di coltivare le sue inclinazioni artistiche. Per alcuni anni fu membro della Camera Bassa. Re Guglielmo lo apprezzava assai e voleva affidargli un'alta carica che egli tuttavia declinò. La sua salute era malferma ed egli aspirava ad una vita calma e letteraria. Nell'anno 1713 morì a Napoli in età relativamente ancora giovane.

Le opere di Shaftesbury, la maggior parte delle quali raccolse egli stesso in tre volumi sotto il titolo *Characteristics of Men Manners, Opinions, Times* (Londra 1711), non sono scritte in forma di un pacato ragionamento sistematico; esse constano di pensieri staccati e di riflessioni spesso sotto figura di lettere o di dialoghi, talora con grande slancio e sentimento poetico, ma talora anche con retorica sentimentale invece di buone ragioni. Tanto nel senso buono quanto nel senso meno favorevole, egli è il primo filosofo del sentimento. Egli difende i diritti del sentimento immediato contrapponendolo sia alla ragione speculatrice, sia all'egoismo calcolatore ed alle sensazioni esteriori. Egli afferma la connessione del bello con il buono coll'accogliere di nuovo l'antica concezione della virtù come armonia fra le parti del singolo uomo e reciprocamente fra gli uomini. Finalmente afferma l'indipendenza dell'etica dalla religione, pur affermando nello stesso tempo la sua convinzione che il sentimento etico trovi il suo compimento, come sentimento religioso, per la fede nella divinità, sorgente di attività e di armónia in tutte le cose.

Quantunque Shaftesbury nutrisse grande stima per Locke, suo maestro, e indirizzasse la sua più acerba polemica contro Hobbes,

egli dichiara tuttavia (nelle *Letters to a young Man at the University*) che Locke per la sua critica delle idee innate ha distrutto il fondamento della morale. Egli ammette che le idee " innate „ in un senso della parola " innato „ siano un assurdo. Ma egli si serve di quest'espressione nel senso di " naturale, concordante con la natura, conforme all'istinto „, in opposizione a ciò che è dovuto all'arte, alla coltura ed all'educazione (cfr. anche *The moralists* III, 2). Non si tratta dell'istante, egli dice, in cui un corpo ne abbandona un altro, o del punto in cui le nostre rappresentazioni vengono formate, ma si tratta di vedere se la costituzione umana sia di tale natura che certe idee nascano naturalmente durante il corso del suo svolgimento. E non si deve affermare che noi possiamo solamente ricevere le idee dell'amore e della giustizia dall'esperienza e dal catechismo. Allora dovrebbe anche esservi un catechismo che insegnasse agli uccelli a volare ed a fabbricare il nido, ed all'uomo ed alla donna a ricercarsi reciprocamente! — Secondo Shaftesbury, che qui concorda con Grotius, Cumberland e Leibniz, vi è un istinto che lega l'individuo col genere, un istinto che è naturale quanto quello della riproduzione e della conservazione della prole. L'uomo non può sussistere fuori della società e non l'ha mai potuto. Ingiustamente si erige lo stato naturale in opposizione allo stato sociale. Un'accurata indagine sullo svolgimento del genere umano ci rivela una serie di diversi " stati di natura „, ma in nessuno di essi spariscono in modo assoluto la vita sociale e gli istinti che la reggono. Per questa considerazione (in *The Moralists*, II, 4) Shaftesbury si pone in opposizione alla teoria del patto che fa sorgere la società per via del raggrupparsi di individui indipendenti. Egli risale fino al periodo dell'istinto oscuro in cui individuo e società non si presentano ancora come contrapposti e nello stesso tempo vede che stato di natura e stato di civiltà sono concetti relativi. Qoesto è uno dei più importanti pensieri che si trovino in lui. Ma l'atmosfera spirituale del secolo diciottesimo non era favorevole al suo ulteriore sviluppo.

Sebbene Shaftesbury annettesse gran peso all'istinto, egli non dimentica tuttavia l'importanza del pensiero. Questo rende possibile una riflessione sui nostri stati interiori i quali divengono perciò oggetto del sentimento e del giudizio. Egli si richiama qui all'esperienza interiore di Locke. Per la riflessione sui nostri moti spontanei hanno origine particolari sentimenti: di stima o di

disprezzo, di ammirazione per chi è nobile e giusto, di sdegno per chi è ignobile e falso nel pensiero e nell'azione, sentimenti che sono affini al piacere ed al disgusto estetico, ma che si distinguono da questi per il loro carattere attivo, portato all'azione. Shaftesbury chiama un tale sentimento " sentimento riflesso „ *(reflex affection)* o " senso morale „ *(moral sense)*. Perchè esso scaturisce dagli istinti naturali, è esso medesimo naturale, originario *(Inquiry concerning virtue and Merit)*.

Vi è bensì una " fredda filosofia „ la quale insegna che non può trovarsi nessuna fede naturale, nessuna giustizia naturale, nessuna virtù reale, perchè l'amore di se stesso e l'avidità del dominio sono le sole forze attive. Shaftesbury crede che questa dottrina scaturisca forse dall'avversione a lasciarsi guidare dalla natura verso fini che sarebbero fuori dell'io. Anch'egli insegna che tutti gli esseri tendono alla felicità. Ma vi è una grande differenza, egli dice, fra colui che trova la felicità nel tendere a fini comuni, e colui che circoscrive l'interesse al proprio vantaggio, forse anzi solamente alla propria conservazione. Non vi è un'opposizione assoluta fra i sentimenti egoistici ed i simpatici: poichè anzitutto l'amore e l'amicizia sono cagione di soddisfazione a colui che ama, il quale partecipa per una specie di riflesso alla felicità che egli procura agli altri, ed inoltre le condizioni della nostra vita sono così strettamente legate a quelle della vita degli altri uomini che noi cessiamo di adoprarci per noi stessi quando noi cessiamo di adoprarci per il bene comune. L'essenziale è di ridurre all'armonia i varii stimoli che si agitano nell'animo. È l'artefice della propria felicità colui che stabilisce la propria vita su d'un intimo fondamento di ordine, di pace e di concordia. La felicità dipende dall'interno e non dall'esterno. L'armonia e la bellezza dei sentimenti modellano le forme ed i costumi della vera vita sociale: ciò che soddisfa alle esigenze della vita della società reca altresì armonia nell'anima dell'individuo. E perciò — scrive Shaftesbury nelle " *Lettere ad un giovane studente* „ — cerca il bello in tutto, anche nelle più piccole cose! Egli prelude alle idee della moderna estetica evoluzionista quando dice (nelle *Miscellaneous Reflections*): " Le forme brutte sono ad un tempo disgustose e dannose, le forme belle e le belle proporzioni sono utili in quanto rendono l'uomo atto ad agire ed a progredire „.

Il senso per l'ordine e l'armonia nel quale consiste, secondo

Shaftesbury, il sentimento morale non mira soltanto alla società umana, ma anche a tutto l'universo e diventa con ciò venerazione religiosa. L'ordinamento della natura è mirabile. Il male ed il peccato non esistono che per un osservatore limitato: il nostro pensiero finito deve spesso riguardare come imperfetto ciò che apparirebbe come perfezione se noi potessimo scorgerlo dal punto di vista del tutto. L'universo non incontra alcuna resistenza esterna. Esso segue il proprio intimo ordine armonico che ha il suo fondamento nel pensiero di Dio. L'etica conduce quindi alla religione, e Shaftesbury propugna " un nobile teismo che concepisca Dio come colui che ama e protegge ogni cosa, quindi come il modello ideale ". Per contro si prenderebbe invece la cosa al contrario se si volesse (con Locke) fondare l'etica sulla religione. Allora il disinteresse sparirebbe. La virtù è ricompensa a sè stessa. Quale ricompensa potrebbe meglio convenirle?

Per Francis Hutcheson (1694-1747), uno scozzese nato nell'Irlanda settentrionale che, dopo aver diretto a Dublino una scuola superiore privata, esercitò la sua attività a Glasgow, come professore di filosofia morale, le idee di Shaftesbury ricevettero una forma più sistematica e vennero nello stesso tempo diffuse in più vasta cerchia. La sua opera *Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue* (1725) è una ricerca sui sentimenti estetici ed etici, la quale contiene molte osservazioni interessanti e determina in modo più preciso parecchi punti non ben definiti da Shaftesbury. Dopo la sua morte venne pubblicato (1755) il suo *System of Moral Philosophy*. È uno studio che si propone di fondare l'etica sull'osservazione della natura umana reale. Egli trova in essa oltre ad un istinto egoistico anche un bisogno spontaneo di aiutare gli altri e di rallegrarli. E d'altra parte egli trova un sentimento altrettanto immediato di gioia e di approvazione per le azioni che scaturiscono da un tale bisogno di aiutare e di rallegrare. La ragione non è che la facoltà di trovare mezzi per fini dati; essa viene in aiuto della simpatia e la sua presenza è necessaria, chè altrimenti il sentimento immediato agirebbe ciecamente e con poca perspicacia, ma non è la ragione sola che conduce all'apprezzamento delle azioni umane. Allo stesso modo che il senso morale non può fare a meno della ragione, così esso non può fare a meno dell'esperienza, che sola può farci conoscere gli effetti o le tendenze delle azioni. Il senso morale agisce solamente quando ha

dinnanzi a sè delle osservazioni intorno alle azioni umane ed agli effetti di queste. Riattaccandosi a questa sua asserzione che il senso morale agisce sul fondamento dell'esperienza, Hutcheson trova che a parità di grado della felicità risultante come effetto, si apprezza più altamente quell'azione i cui effetti utili si estendono sul maggior numero di persone, in modo, invero, che la dignità o l'importanza morale delle persone può compensare il numero, e che per un numero egualmente grande di persone che profittano degli effetti delle azioni, si apprezza più altamente quella azione per cui si ottiene il grado più alto di felicità. Egli compendia queste osservazioni in un principio che di poi venne spesso ripetuto: la migliore azione è quella che procura al più gran numero la più alta felicità *(the greatest happiness for the greatest number)*. (*Inquiry*, II, 3).

Il senso morale non può venir spiegato per mezzo dell'esperienza poichè esso si manifesta in modo assolutamente immediato ed istintivo, nè per mezzo dell'educazione, dell'abitudine e dell'associazione delle rappresentazioni, poichè per questa via non può, secondo l'opinione di Hutcheson (*System*, I, S. 32, 57), aver origine alcun senso, nè alcuna rappresentazione, affatto nuova. Egli ammette che il senso morale non contenga con ciò nulla di misterioso. Egli crede che il medesimo sia stato originariamente infuso da Dio e vede una prova della saggezza del creatore in ciò, che il senso morale approva solo quelle azioni che servono alla prosperità altrui od alla prosperità propria in modo concorde con la prosperità degli altri. Ma il senso morale è anche attivo in coloro che non credono in Dio. L'elemento etico è per Hutcheson indipendente dalle rappresentazioni teologiche quanto dalle preoccupazioni egoistiche, sebbene egli conceda che il precetto dell'autorità, quando il senso morale sia attutito, possa essere l'unico mezzo per fare equilibrio alle passioni. Il senso morale, del resto, non sempre agisce come un istinto immediato. Da esso può svilupparsi un sentimento del dovere, potendo, anche là dove l'impulso immediato non comanda nè proibisce, la coscienza farci sentire che il non prendere una certa decisione ci condurrebbe a trovarci in contrasto colle esigenze dell'amore del prossimo e così alla nostra pace interiore *(serenity)* e forse anche ci attirerebbe delle noie esterne ed interne. Il sentimento del dovere è dunque, secondo Hutcheson, un sentimento derivato e vicariante.

Nelle singole questioni etiche, Hutcheson si serve del principio del benessere come norma. Nel suo *Sistem of moral Philosophy* trovasi una quantità di osservazioni acute, improntate ad umanità e liberalità, sopra i singoli rapporti morali, sociali e politici.

Josep Butler, che, dopo aver compiuto i suoi studî in una accademia dissidente, passò più tardi alla chiesa ufficiale e morì nell'anno 1752 in qualità di vescovo, pensatore energico ed osservatore acuto, diede alla dottrina di Shaftesbury una forma ancora più teologica di quella data da Hutcheson. A ciò si riconnette la circostanza che Butler ebbe particolarmente un profondo sguardo per i lati oscuri della vita, e sentivasi ben lontano dall'entusiastico ottimismo di Shaftesbury.

Egli sviluppò la sua concezione dell'etica nei suoi sermoni religiosi (*Sermons*, 1726). Veramente mette egli pure, come Shaftesbury e Hutcheson, l'etica in stretta dipendenza dal rapporto immediato del singolo uomo col genere. Ma afferma più energicamente ancora quel senso immediato di intima necessitazione che egli preferisce chiamar coscienza. La nostra vista non giunge a scoprire che cosa nei singoli casi conduca alla felicità. La felicità è nelle mani del Signore. Ma noi siamo così creati che, indipendentemente dal successo, condanniamo la falsità, la violenza, l'ingiustizia, ed approviamo per contro l'amore e la benevolenza. Il principio della prosperità stabilito da Hutcheson non trova qui applicazione; Butler non ha dinnanzi ai suoi occhi che il lato intimo e soggettivo del fatto etico. In Shaftesbury egli biasima specialmente che l'autorità della coscienza, dell'intimo sentimento morale, non venga nella sua dottrina elevato al disopra di tutti gli altri elementi e impulsi dell'anima. La coscienza è di una natura più alta di ogni altra facoltà. Essa è destinata a dominare il mondo. Mediante una più sottile analisi psicologica Butler mostra come una tale soddisfazione immediata, quale è quella accordata dal sentimento morale, sia diversa dal sentimento di piacere raggiunto per un calcolo egoistico: negli istinti immediati il termine cosciente dell'agire non è il nostro stesso io; per contro il vero egoismo presuppone un'esperienza di sentimenti di piacere provati all'atto della dedizione immediata di noi stessi ed il cosciente proposito di produrre in noi tali sentimenti; ma allora questa riflessione e questo calcolo hanno appunto per effetto di impedire il conseguimento della soddisfazione perfetta.

Quantunque il conformarsi ai precetti della coscienza conduca,

secondo Butler, ad una soddisfazione immediata, egli penetra tuttavia troppo chiaramente i contrasti della natura umana per potersi rallegrare, come Shaftesbury, dell'armonia della nostra intima natura. Se non ci venisse esplicitamente assicurato che noi otterremo in ultima analisi una soddisfazione puramente personale del nostro impulso alla felicità per mezzo della bontà e della giustizia, queste non sarebbero in grado di trattenerci. " Sebbene la virtù o la perfezione morale consista nel sentimento del buono e del giusto e nel tendere a questi beni per sè stessi, noi non potremmo tuttavia giustificare, *quando l'entusiasmo è sparito (when we sit down in a cool hour)*, nè questa aspirazione, nè qualsiasi altra, senza essere convinti che la stessa giovi alla nostra felicità o almeno non vi contrasti " *(Sermon XI)*. Shaftesbury non considerò le ore " fredde " più che la " fredda " filosofia. Per Butler è soltanto la prospettiva di una vita futura concessaci dalla religione, ciò che può aiutarci in simili momenti. Egli conosce però ancora un'altra via per cui l'etica ci conduce alla religione. Il bisogno inerente alla nostra natura di sentire amore ed ammirazione ha il suo supremo oggetto in Dio. La religione rende più vasto il nostro sentimento e ne muta la direzione, ma non crea una specie affatto nuova di sentimento; la nostra natura non può venir mutata. Così per Butler l'opposizione fra l'interesse personale e la dedizione reverente si estende dal rapporto etico a quello religioso, senza pervenire ad una soluzione definitiva.

L'opposizione di Butler contro Shaftesbury è l'opposizione del pessimista contro l'ottimista. Il secolo diciottesimo incominciò con un deciso ottimismo. Si vedeva la natura e la vita umana in una luce serena e si nutrivano grandi speranze per riguardo alla felicità ed al progresso. Leibniz, Locke e Shaftesbury espressero questo ottimismo in forme diverse. Da Shaftesbury e dai liberi pensatori la religione naturale, che ha per base la considerazione della connessione e dell'armonia della natura, venne celebrata in opposizione agli oscuri misteri ed ai dogmi inumani della religione rivelata. Sì la disposizione individuale come la convinzione teologica mossero Butler ad opporsi a questa contrapposizione. Nel suo notevole scritto: *Analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736) egli cercò di dimostrare che le obbiezioni più importanti elevate contro la religione rivelata colpivano egualmente la credenza della religione naturale nel governo

di una provvidenza nella natura. L'osservazione della natura non può dimostrare che questa abbia una causa saggia, giusta e buona. Se si prova repulsione per la dottrina della grazia e della dannazione, non si deve dimenticare che innumerevoli germi periscono nella natura senza svilupparsi e che in questa vita solamente pochi uomini pervengono ad un completo sviluppo morale! Se si prova repulsione per il dogma dell'espiazione, non si deve dimenticare che nella natura vi sono degli innocenti che soffrono effettivamente per i colpevoli! Se il cristianesimo ripugna, deve pure ripugnare la natura. Il mistero è in ambedue propriamente egualmente grande. Ciò che aiuta Butler a togliersi da questa difficoltà, così per rispetto alla natura come per rispetto alla rivelazione, è il pensiero che noi nel mondo naturale come altresì in quello sovrannaturale non siamo che parti di un tutto imperscrutabile che dal nostro posto non possiamo afferrare nel suo insieme.

Butler con questa considerazione colpisce il superficiale ottimismo che tutto vela e chiude gli occhi alle condizioni reali. Vi è un culto insipiente della natura, come vi è una fede insipiente nella rivelazione, ed il dogmatismo della religione naturale può divenire altrettanto scabroso quanto quello della religione positiva. Ma il principio di Butler può anche venir capovolto, ed allora afferma che nel cristianesimo vi sono le medesime contraddizioni che nella natura; ma allora si chiede: quale soluzione dell'enigma dell'esistenza ci dà la rivelazione, se questa non fa che raddoppiare e rispecchiare in sè la natura con tutti i suoi enigmi? Con la lancia, con cui Butler volle ferire i suoi avversari, egli ferisce anche sè stesso.

Bernard de Mandeville (nato in Olanda da una famiglia francese, stabilito a Londra come medico, morto nel 1733), l'autore della " *Favola delle api* ", sembra al contrario aver evitato di ferire sè stesso. La " *Favola delle api* " è un poema apparso nel 1708 e venduto come libello per le vie di Londra. Esso descrive una società di api nello stato più fiorente e più potente. Tutte lavorano fervidamente a soddisfare i bisogni comuni. L'irrequietezza, il malcontento, la voluttà, la vanità, l'inganno dominano, ma tutto contribuisce al meglio comune. Appunto la scelleratezza nelle singole parti dello stato fa di questo, come tutto, un paradiso, nella stessa guisa che le stonature in un pezzo di musica rilevano l'armonia del tutto. Gli stessi poveri vivono meglio di ciò che vivessero prima

i ricchi. Ma allora vennero alcuni che incominciarono a gridare: " Basta colla corruzione! Oh volesse il cielo che noi fossimo almeno soltanto onesti! „ Ed il grido trovò eco. I peggiori impostori furono i più zelanti nell'invocare l'onestà. Gli Dei esaudirono la preghiera. L'ipocrisia sparì. Il lusso cessò. Le guerre di conquista cessarono. Il dominio dei sacerdoti e la burocrazia vennero limitati. La comunità curò i poveri. Non si desiderarono più che i prodotti del luogo e non si ebbe più bisogno di importare merci preziose. Perciò la navigazione si arrestò. La popolazione diminuì, ed in ultimo l'intero sciame si ritirò nel cavo di un albero. Si raggiunse la contentezza e la probità, ma lo splendore e la potenza erano spariti. La morale è abbastanza chiara: la felicità e la moralità dell'individuo non possono sussistere accanto alla cultura della società.

In un'edizione posteriore (*The Fable of the Bees, or private Vices publick Benefits.* 6th ed. London, 1732) Mandeville ha aggiunto delle note, in parte in forma dialogica, nelle quali egli svolge in modo ben netto la differenza fra la sua concezione e quella di Shaftesbury. " Non può esservi, egli dice, una più grande contraddizione fra due sistemi, di quella che vi è fra quello di Lord Shaftesbury ed il mio. Gli interessi egoistici dell'uomo, il suo bisogno di mangiare e di bere, la sua ambizione e la sua invidia, la sua avidità di piaceri, la sua pigrizia ed intolleranza sono ciò che lo inducono al lavoro, alla civiltà ed alla vita sociale. La moderazione e la virtù, al contrario, fanno sì che ci si contenta con quello che si ha. Non vi è un impulso originario verso la vita sociale. Senza ipocrisia la società non può sussistere: si rifletta soltanto alle conseguenze che si avrebbero se noi volessimo manifestare lealmente tutte le nostre idee e tutte le disposizioni dell'animo nostro! Il còmpito di un vero uomo di Stato è questo: di rendere potente la società col far cooperare gli interessi egoistici degli uomini al bene comune; ma sarebbe un operare da pazzo l'estirpare i mali necessarî. Le virtù ordinarie sono state inventate da ambiziosi politici, i quali videro di meglio poter assicurarsi il dominio ed il potere quando potessero rendere gli uomini obbedienti e pronti al sacrifizio; soltanto in questo modo era possibile signoreggiare grandi masse. Ma col progredire della civiltà si rivela la connessione del vizio e dell'incessante malcontento dell'individuo col bene del tutto „. La filantropia che vuol abolire la povertà è dannosa. In una trattazione speciale *(On Charity and*

Charity Schools) Mandeville rileva come sia pericoloso l'impartire ai poveri un'istruzione maggiore di quella che è sufficiente per la loro posizione: come si provvederà allora ai lavori più umili e più ripugnanti? Si deve scegliere fra natura e coltura, fra morale e progresso sociale. Il fango nelle vie di Londra non può sparire senza che insieme sparisca il grandioso commercio. Mali e beni vennero, durante il corso dell'evoluzione, inseparabilmente uniti gli uni agli altri.

Mandeville ricusa dunque l'armonia stabilita da Shaftesbury e da Leibniz. Egli è il più vigoroso difensore del pessimismo nel secolo diciottesimo, ed ha per ciò che riguarda la trattazione del problema della coltura un merito reale. Per aggiustarla coi teologi egli dichiara che, essendo l'autore della natura per noi inconcepibile, noi non dobbiamo chiamarlo crudele. Anzi egli crede di lavorare nell'interesse stesso della fede rivelata e della morale cristiana, quando espone la vanità del mondo e l'insufficienza della ragione umana così come quella delle virtù pagane, in contrapposizione a Shaftesbury che favorì il deismo ed elevò le virtù pagane al disopra di quelle cristiane (*Fable of the Bee's*, 6th ed. II, S. 431 e seg.). Questa finale teologica era assai debolmente connessa col resto, ma fece il suo effetto. Il clero si levò contro Shaftesbury molto più aspramente che non contro Mandeville.

b) Liberi Pensatori.

Fin dallo spuntare del Rinascimento il pensiero aveva, sotto le forme più diverse e nelle direzioni più disparate, cimentato le sue forze ai grandi problemi della vita. Non è quindi meraviglia se in appresso si fece sempre più generale la convinzione che la concezione e la condotta della vita non abbiano bisogno dell'appoggio di nessuna autorità e che la cognizione delle leggi della natura e della vita umana, che l'uomo può procurarsi con le forze del proprio spirito, siano una guida sufficiente. Assai presto in Italia, sin dal secolo quindicesimo, nei paesi nordici durante i secoli seguenti, sorsero uomini a cui la religione naturale bastava o che non abbisognavano nemmeno di questa nella sua forma ordinaria. La denominazione *Deismo* comprese fin dal secolo sedicesimo tutti coloro che non credevano ad alcuna religione nel senso ortodosso

della parola; più tardi venne rilevato come distintivo particolare di questo indirizzo, che esso contesta il miracoloso intervento della divinità nel corso delle cose. Spesso non si faceva alcuna grande differenza fra deisti ed atei. Si inclinava a chiamare senz'altro ogni nuova concezione filosofico-religiosa col nome di ateismo. Fin dal principio del secolo diciottesimo appare nella letteratura inglese il termine *libero pensatore*. Questo termine designa il pensiero liberato dall'autorità. Esso — come la parola deista od ateo — può coprire le opinioni più disparate; perciò nessuna di queste espressioni ha valore filosofico. Ma è un segno dei tempi che i così detti liberi pensatori diventino, fin dal principio del nuovo secolo, numerosi e consci di sè stessi. La letteratura deistica o libera pensatrice è dal punto di vista filosofico di un valore minimo, ciò che non rimpicciolisce la sua importanza dal punto di vista della storia della coltura, poichè essa ci attesta della diffusione delle idee scientifiche e filosofiche e sovratutto è un segno delle nuove tendenze sociali.

Ma il seguire in particolare tali sintomi è piuttosto compito della storia della letteratura che non della storia della filosofia. Per ciò che riguarda i Deisti inglesi, Leslie Stephen *(History of the English Tought in the 18the Century, Chap. 3)* osserva con ragione che essi furono decisamente inferiori ai loro avversarii, mentre in Francia avveniva il contrario. La spiegazione di ciò deve indubbiamente venir ricercata sia nel fatto che la maggiore resistenza opposta dalla chiesa cattolica eccitò più vivamente coloro che l'attaccavano e mise in moto forze più vigorose, sia in ciò, che in Francia non avvenivano soltanto delle discussioni astratte e dogmatiche, ma l'opposizione sociale e politica era strettamente collegata a quella religiosa e teoretica. Per ambe queste ragioni sorse ivi un entusiasmo che mancò al deismo inglese.

Uno solo fra gli uomini che si suol chiamare deisti inglesi ha recato un valido contributo alla storia del pensiero. Questi è Giovanni Toland. Egli nacque nel 1670 nell'Irlanda settentrionale e venne educato nella religione cattolica; questo è tutto ciò che noi sappiamo della sua fanciullezza. Nella prefazione allo scritto *Cristianity not misterious* (1696) egli dice: " Dopo che io fui educato fin dalla culla nelle più grossolane superstizioni e nell'idolatria, piacque a Dio che la mia ragione e uomini che della loro ragione avevano fatto uso fossero strumento alla mia conversione ". Egli

non vedeva alcuna differenza fra l'autorità del papa e l'autorità che pretendeva di avere il clero protestante. Per lui trattavasi ora, come in principio del cristianesimo, di scegliere fra la chiara dottrina di Cristo o le complicate dottrine dei teologi. Ciò che Toland intendeva per la chiara dottrina di Cristo egli lo espresse nell'opera accennata. Il fisico Molyneux, l'amico dublinese di Locke, nelle sue lettere a quest'ultimo parla di Toland da principio con stima: egli lo chiama (lettera del 6 aprile 1697): " Un sincero libero pensatore ed un uomo colto „ *(a candid free-thinker and a good scholar).* (Per quanto io sappia, il termine libero pensatore si presenta qui per la prima volta.) In seguito egli si sentì urtato dalla vanità di Toland e dalla sua pretensione a fare propaganda nei caffè ed in altri luoghi pubblici. Non meno offesi se ne sentirono il clero e l'autorità. Contro di lui si predicò con tanto ardore che (come racconta Molyneux) un uomo pio non voleva più recarsi in chiesa perchè in essa si parlava assai più di un certo Toland che non del Signore Gesù. Il libro venne bruciato ed un membro del Parlamento irlandese avrebbe anche voluto veder bruciato l'autore.

In seguito Toland si occupò di lavori storico-letterarii e politici. Egli si levò come difensore della successione protestante e con ciò acquistossi il favore della Corte di Hannover, dove si incontrò con Leibniz. Anche presso la colta regina Sofia Carlotta di Prussia (principessa di Hannover), l'allieva di Leibniz, Toland acquistò gran favore. Piaceva alla regina udire le discussioni fra i teologi Berlinesi, Leibniz e Toland. Nella prefazione alle *Letters to Serena* (1704) Toland elogia per l'esperienza ivi fatta la capacità della donna al lavoro intellettuale. Serena è Sofia Carlotta. Per la sua attività come pubblicista Toland ebbe tanta fortuna da potersi acquistare una casa in campagna. Qui egli ora potè soddisfare il suo amore per la natura e vivere " libero da affanni, come da ambizioni, sempre con un libro in mano o in testa „. Più tardi la sua posizione peggiorò di nuovo ed i suoi ultimi anni vennero attristati dalla povertà e dalle malattie. Morì (1722) in un villaggio poco discosto da Londra.

L'attitudine di Toland rispetto al cristianesimo può conoscersi dal summenzionato scritto nel quale egli tenta mostrare " come nell'Evangelo non vi sia nulla di *contrario* alla ragione, nè di *superiore* alla ragione, e che la dottrina cristiana non può dirsi con

ragione un mistero „. Per ragione egli intende quella facoltà dell'anima che per mezzo del confronto di ciò che è dubbioso ed oscuro con ciò che è chiaramente riconosciuto ci conduce alla certezza. Di questa facoltà noi dobbiamo anche servirci per riguardo alla religione; poichè soltanto essa, e non l'autorità della chiesa, può convincerci della divinità dello scritto. Il dogma della creazione od i racconti di miracoli non sono in contraddizione colla ragione. Ciò che noi non penetriamo completamente non è perciò senz'altro un miracolo. Nel Nuovo Testamento la parola mistero non è usata per designare ciò che ci è intelligibile in sè stesso, bensì sempre per designare ciò che fino allora era rimasto celato, ma che poi venne rivelato e che per ciò ora può venir compreso. Perchè dovrebbe Iddio anche pretendere che noi dovessimo credere ciò che non possiamo comprendere? Il nostro zelo non verrebbe con ciò accresciuto e noi abbiamo anche senza di ciò ragioni abbastanza per esercitarci nell'umiltà. Sono soltanto i sacerdoti e filosofi che hanno fatto del cristianesimo un mistero.

I deisti seguenti, Collins, Tindal, Morgan ed altri andarono più avanti di Toland cercando di spiegare il miracolo in modo naturale oppure negandolo. La controversia venne sostenuta tanto da essi quanto dagli avversarii con grande veemenza, ma non in modo scientifico. Mancava alle due parti il senso storico. Ciò che gli ortodossi spiegavan come miracoli arbitrarii, veniva dai deisti spiegato come invenzioni parimenti arbitrarie di sacerdoti scaltri.

Lo scritto più importante di Toland è rappresentato dalle *Letters to Serena*. Esso è diretto contro il concetto cartesiano della materia al quale attenevasi — benchè non senza dubbii — ancora Spinoza. Toland afferma che il movimento deve essere considerato come proprietà altrettanto essenziale ed originaria della materia quanto l'estensione e la solidità. Se si concepisce la materia come passiva ed in riposo, si deve assumere una causa sovrannaturale da cui essa venga posta in moto. Ma ad un più attento esame noi troviamo del movimento dappertutto nella natura; soltanto ai sensi sembra che in alcuni punti vi sia immobilità e quiete perfetta; il pensiero vede l'attività interiore *(internal Energy, Autokinesis)* che si agita in tutte le cose. Ogni movimento deve venir spiegato per mezzo di un altro movimento, e ciò vale anche per quei movimenti che, come quelli degli animali, sembrano aver origine per sè stessi, vale a dire, senza causa. La coscienza non segna

una interruzione nella successione dei movimenti. Si deve assumere che Dio abbia creata la materia come attiva. L'ordine e l'armonia dell'universo attestano che egli governa il movimento della materia; senza questa fede specialmente l'origine della vita organica sarebbe inspiegabile.

Questo indirizzo del pensiero di Toland ebbe grande influenza sul materialismo francese della metà del secolo. Non può dirsi che fosse interamente nuovo; già Leibniz aveva modificato in una direzione simile, ed invero assai più profondamente, la filosofia cartesiana della natura. Nondimeno per mezzo di Toland la dottrina dell'eternità del movimento si diffuse in una più larga sfera.

Toland svolse le sue idee definitive nel *Pantheisticum* (1720). Egli descrive qui gli immaginari convegni di uomini d'ogni nazione, liberi da ogni pregiudizio, i quali si raccolgono in semplici e amichevoli adunanze nelle quali vengono tranquillamente e genialmente discusse varie importanti questioni. Questi uomini vengono chiamati panteisti (la quale espressione sembra derivare da Toland stesso) perchè essi credono che Dio sia una cosa sola con la forza creatrice ed ordinatrice che agisce in tutto l'universo e perciò può solo astrattamente *(ratione)* venir distinta dal mondo. Essi discordano assolutamente da Epicuro e non sono dei materialisti. È loro opinione che tutti i singoli individui, ciascuno a suo modo, siano originati dal movimento e dal pensiero divino, il quale ultimo è la forza e l'armonia dell'universo. Essi hanno una liturgia loro propria ed esercitano una tolleranza incondizionata. I loro sforzi sono rivolti al bene dello Stato e dell'umanità senza distinzione di partiti. Tengono celata la loro dottrina come una dottrina esoterica, accessibile solamente agli iniziati; poichè vi sono uomini ignoranti ed ostinati coi quali si deve trattare come la nutrice col bimbo balbettante. Toland scrisse quest'opera in una disposizione simile a quella da cui quasi contemporaneamente scaturì il movimento framassonico. Le nuove idee avevano bisogno di venir coltivate in circoli ristretti ed in parte anche di nuovi simboli. Ora l'epoca della critica e dell'illuminismo non era adatta alla fondazione di tali società ed alla creazione di simboli vitali. Il libero individualismo e l'esame critico avevano (ed hanno ancora) una grande opera da compiere; ora con arbitrio cosciente non si creano nè società nè simboli.

3. — Newton e la sua importanza per la filosofia.

Come nel passaggio dal Rinascimento al secolo diciassettesimo fu necessario inserire un'indagine intorno alla creazione della scienza naturale moderna, senza la quale indagine non si sarebbe potuto intendere il susseguente sviluppo filosofico, così anche qui prima di entrare nel secolo diciottesimo dobbiamo evocare dalla storia della scienza naturale una grande figura, forse la più grande che essa offra. Non solamente in Newton raggiunge la sua perfezione l'ideale di ricerca inaugurato dalla nuova scienza, cosicchè la sua opera può considerarsi come un modello del metodo scientifico in generale, ma anche le sue scoperte ed i suoi risultati scientifici esercitano una grande influenza sul seguente svolgimento filosofico così nella sua patria come in Francia ed in Germania. E finalmente Newton ha egli stesso una filosofia particolare che è di interesse per la storia della filosofia sia come espressione della concezione del mondo di un grande investigatore della natura, sia per l'influenza che essa esercitò.

Isacco Newton nacque il 25 dicembre 1642 a Woolsthorpe presso Nottingham. Fin da fanciullo mostrò grande interesse per la meccanica costruendo macchine, molini ed oriuoli. Dapprima era destinato a diventar contadino, ma poichè già quando era un piccolo pastore egli lasciava che vacche e pecore si custodissero da sè per abbandonarsi alle sue contemplazioni, gli venne concesso di dedicarsi agli studi. All'università di Cambridge egli fece tali progressi studiando da sè, che in breve superò i maestri. Assai presto concepì l'idea delle sue grandi scoperte scientifiche nel campo della matematica come in quello dell'ottica e dell'astronomia. Come parecchi altri dei più grandi intelletti nella storia della scienza egli custodì per lungo tempo le idee concepite lavorando nel silenzio fino a che non potè completamente svolgerle e dimostrarle. A quel che sembra egli ebbe l'idea del calcolo differenziale prima di Leibniz, sebbene quest'ultimo lo precedesse nella divulgazione della sua scoperta; altre sue grandi scoperte sono quelle della composizione della luce e della legge di gravità, delle quali non è tut-

tavia nostro compito il trattare. Le sue opere principali sono: *Principia philosophiae naturalis mathematica* (1687) e *Opticks* (1704). Dopo essere stato durante una serie di anni professore a Cambridge, visse i suoi ultimi anni a Londra dove coprì un'alta carica. Morì in tarda età nel 1727.

Il grande valore filosofico della scoperta newtoniana della gravità consisteva anzitutto nella constatazione del fatto che le leggi fisiche valide alla superficie della terra valgono in tutto l'universo fin dove può estendersi la nostra vista. Il pensiero fondamentale di Newton, che è fama gli si rivelasse in un momento felice, è che noi dobbiamo estendere tutto ciò che vediamo accadere sulla terra oltre il campo di essa e quindi cercare se le conclusioni, che noi potremmo trarre in questo modo, concordano con le osservazioni. La gravità è maggiore nelle valli che non sulle cime dei monti; ma non vi è alcuna ragione per cui debba cessare se noi ci immaginiamo posti nella luna o su uno dei pianeti. Non dovrebbe il movimento della luna venir concepito come una caduta in cui la direzione del movimento si scosti dalla linea tracciata dalla legge di inerzia appunto quel tanto che lo esige la legge della caduta dei gravi, tenuto conto della distanza della luna dalla terra? Ciò che guidava il suo pensiero in questa supposizione venne da lui formulato nella sua opera principale come una regola speciale della ricerca *(regula philosophandi)* in questo modo: " Quelle proprietà che non possono venir aumentate o diminuite e che convengono a tutti i corpi su cui si può fare delle esperienze, debbono venir considerate come proprietà di tutti i corpi in generale..... Non si deve già leggermente inventare dei sogni che contrastino con la connessione delle esperienze *(tenor experimentorum)* e non si deve abbandonare l'analogia della natura poichè questa ha costantemente cura di concordare con sè stessa..... In virtù di questa regola noi impariamo che tutti i corpi gravitano reciprocamente gli uni verso gli altri ". — In questa regola Newton stabilì il principio che serve di norma a tutta la nuova scienza ed alla nuova filosofia. Noi lo incontriamo in Copernico, Bruno, Galilei e Leibniz sotto varie forme e variamente applicato. In Newton esso giunge all'applicazione più rigorosamente scientifica.

Ciò fu un grandioso ampliamento dell'orizzonte. Ora apparve evidente che l'ordinamento fisso e regolare della natura non go-

verna soltanto qui sulla terra, ma in tutto l'universo. La concezione meccanica della natura fondata da Keplero, Galilei e Descartes divenne così ad un tempo più sicura e più comprensiva. Il mondo si rivelò ora come una grande macchina. Ben si aveva avuto il presentimento che esso fosse tale; ma solamente ora si era trovato che cosa tenesse unita la macchina. Una grande fiducia nel metodo scientifico e nella potenza dello spirito umano che aveva risolto un tale problema doveva naturalmente germogliare anche in coloro che non potevano da sè stessi approfondire il modo in cui il problema era stato risolto.

Il metodo applicato da Newton aveva importanza quanto i suoi risultati. L'idea geniale, che in virtù del principio di attualità ciò che è offerto dai campi ristretti dell'esperienza si estende ai campi più vasti, non è che il primo passo. Il passo che viene in seguito è la stringente deduzione delle conseguenze in essa contenute. Ed il terzo passo è la dimostrazione che, ciò che in questo modo viene conseguentemente derivato dall'idea concorda con l'esperienza. L'insuperabile cooperazione della deduzione e dell'induzione fa dell'opera principale di Newton il tipo di ogni ricerca scientifica. Dapprima egli derivò la conseguenza della proposizione che tutti i pianeti si muovono secondo le medesime leggi dei corpi che cadono alla superficie della terra, poscia mostrò che le conseguenze vengono realmente confermate dall'esperienza. Per ultimo egli conchiuse allora che nei due luoghi agisce la medesima forza. Dai fenomeni pervenne alla legge e dalla legge alla forza.

Egli chiama questa forza attrazione aggiungendo esplicitamente che con questa designazione egli non vuol stabilire nulla intorno la natura della forza, ma solamente esprimere che essa produce l'avvicinamento di un corpo ad un corpo più grande. Propriamente egli non crede ad una forza a distanza. Poichè sia nei *Principia* (2, 11) sia nell'*Opticks (Query 18-24)* egli dichiara che la forza centripeta invece di " attrazione „ *(attractio)* dovrebbe piuttosto dirsi " urto „ *(impulsus)*, l'ipotesi più verosimile essendo quella per cui si assume una materia eterea che penetra ogni cosa e che in vicinanza dei corpi celesti è meno densa che non a maggior distanza da questi; con questa ipotesi si può forse non solamente spiegare la gravità, ma anche la luce ed il calore. Tuttavia il suo punto di vista principale è quello espresso nello *Scholium generale* (nella conclusione del 3° libro dei *Principia*): " Io non ho potuto

derivare dai fenomeni la ragione della proprietà della gravità, e non sto ad immaginare ipotesi „. Pemberton (*A View of Sir Isaac Newton's Philosophy*, Londra, 1728, S. 407) racconta che Newton si è rammaricato con lui di essere stato frainteso, come se colla parola attrazione egli avesse inteso dare una spiegazione, mentre era unicamente stata sua intenzione di far rivolgere l'attenzione su di una forza della natura, la cui causa e la cui azione avrebbero dovuto essere oggetto di più ampie ricerche. Perciò la dottrina di Newton non è in un'opposizione così inconciliabile con la fisica cartesiana, come i cartesiani, Leibniz e molti amici di Newton credevano. Egli concorda veramente con Descartes nei punti di vista generali, quantunque per il suo metodo più perfetto ne corregga le vedute speciali. A gran torto egli venne incolpato di voler nuovamente introdurre le " proprietà occulte „ della scolastica. Egli ha soddisfatto al suo proprio precetto: di stabilire unicamente cause dimostrabili *(verae causae)*.

Tuttavia non è solamente per i suoi risultati e per il suo metodo che Newton interviene nella storia della filosofia. In lui si presenta ora come sfondo della sua dottrina scientifica, ora come conseguenza di essa, una particolare concezione del mondo, il far cenno della quale può essere di qualche interesse.

Un singolare accordo vi è fra la concezione religiosa di Newton e la sua dottrina matematica della natura, accordo fondato sulla sua teoria dello spazio. (I passi più notevoli sono lo *Scolio* dopo le definizioni nei *Principia* e la quest. 31 nell'*Ottica*.) A torto, dice Newton, la concezione volgare *(vulgus)* assume che i tempi, gli spazi, i luoghi ed i movimenti sensibili siano i veri. Essa determina i medesimi in rapporto alle cose sensibili. Ma non è già detto che esista in qualche parte un qualche corpo nello stato di quiete assoluta, del quale noi possiamo servirci come punto di partenza nella determinazione di luogo e nella distinzione del movimento reale da quello apparente. Perchè potesse esservi un movimento reale (vale a dire un movimento tale, quale per esempio è presupposto dalla legge d'inerzia) dovrebbero esservi uno spazio ed un tempo assoluti, non determinati dal rapporto ad un qualche cosa di esterno *(sine relatione ad externum quodvis)*. Affinchè potesse darsi una determinazione assoluta di luogo, dovrebbero esservi dei luoghi assoluti, immobili; ma i nostri sensi non ci danno luoghi di tal natura. I luoghi assoluti *(loca primaria)* sono luoghi sia

per sè, sia per tutte le altre cose. Il vero spazio ed il vero tempo sono lo spazio matematico ed il tempo matematico, ma essi non sono oggetto della sensibilità. — È assai strano che noi troviamo nel grande fisico l'inclinazione dogmatica a fare un salto dal fenomenale e dal relativo nell'assoluto. Egli postula uno spazio per sè stesso una specie di *(locus sui)* come Descartes e Leibniz postulano una causa per sè stessa *(causa sui)*. Egli considera la concezione matematica della realtà non solo come una concezione particolare che può guidarci nel calcolo dei rapporti tra i fenomeni, ma come la *vera* concezione in contrapposizione alla concezione sensibile volgare che non giunge oltre il relativo. Un'astrazione matematica vien trasformata in una vera realtà. Nella pratica *(in rebus humanis)*, noi dobbiamo arrestarci allo spazio sensibile e dimenticare che la sensibilità non è in grado di mostrarci luoghi assoluti; ma come pensatori *(in rebus philosophicis)* noi dobbiamo fare astrazione dai sensi!

Ben si possono rilevare alcune titubanze nelle espressioni di Newton relative a questo punto (79), ma l'idea dello spazio assoluto, ideale, concepito come una realtà, si riconnette alla parte più intima della filosofia di Newton. Lo spazio non è per lui una forma vuota, ma l'organo mediante cui Dio agisce nel mondo come onnipresente, e nello stesso tempo apprende immediatamente gli stati delle cose. Esso è un " *sensorium* immenso ed omogeneo ". — L'estensione non è quindi per Newton (come per Henry More) una qualità caratteristica delle cose materiali. Materiale è solamente ciò che oltre all'estensione possiede anche la solidità. Nella sua concezione dello spazio, dal lato della filosofia naturale, Newton si avvicina, come egli stesso riconosce, a Gassendi, mentre nella filosofia religiosa subisce l'influenza di Henry More.

Per ciò che riguarda l'esistenza di Dio, Newton la deduce dall'ordinamento regolare ed armonico del mondo e tratta con ciò un tema che durante tutto il secolo diciottesimo venne trattato e variato all'infinito. — Come mai avviene che la natura non fa nulla di inutile e sempre percorre le vie più semplici? Di dove derivano tutto l'ordine e tutta la bellezza che noi vediamo nel mondo? Il moto dei pianeti attorno al sole in orbite che sono concentriche con quella del sole e sono quasi situate nel medesimo piano, — in breve, tutta la mirabile concatenazione *(elegantissima compages)* del nostro sistema solare, non può venir

spiegata secondo leggi meccaniche, nè può essersi svolta in modo naturale. Soltanto in modo sovrannaturale possono essere state convenientemente regolate le moli, le distanze, le velocità, le densità dei varii corpi celesti, e soltanto per una forza sovrannaturale si spiega che i pianeti si muovano in circolo invece di seguire la gravità e precipitare nel sole. Ed a ciò si aggiungano la meravigliosa struttura, gli organi e gli istinti degli animali! — (Oltre che nello *Scholium generale* dei *Principia* e nelle Quest. 28 e 29 dell'*Opticks*, Newton tratta questo soggetto nelle lettere a Bentley. Cfr. Brewster: *Life of Newton*, II, S. 125 e segg.)

Con tutto ciò la macchina del mondo non è, secondo l'opinione di Newton, interamente perfetta. Il tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio dalla regolarità della natura può facilmente cadere in contraddizione con sè stesso: poichè se la natura fosse creata perfetta, le forze ad essa inerenti potrebbero mantenerla in corso e l'azione continuata di Dio sarebbe superflua. Questa possibilità non si presenta nella teologia di Newton, poichè egli crede che per l'influenza reciproca delle comete e dei pianeti siano sorte nel sistema delle irregolarità che rendono necessario un intervento da parte della divinità. — Questo punto venne violentemente preso di mira da Leibniz, il quale ironicamente paragonava il sistema del mondo, di Newton, ad un orologio che di tempo in tempo abbia bisogno dell'opera dell'orologiaio. Clarke, discepolo di Newton, ne difese la dottrina sostenendo non potersi pure rendere Dio superfluo. Dunque: dapprima si vuol provare l'esistenza di Dio coll'ingegnosità del meccanismo della natura — ma poi, quando l'ingegnosità è troppo grande, si teme che l'esistenza di Dio venga dalla stessa confutata — sebbene l'ingegnosità dovrebbe tuttavia essere infinitamente grande per poter costituire una prova dell'esistenza di un Dio! Questo lato del pensiero di Newton non l'avrebbe certo per sè stesso reso celebre. Fortunatamente lo stesso spirito ed il metodo del grande investigatore della natura condussero ben al di là della sua filosofia discretamente infelice. Kant e Laplace mostrarono la possibilità che il sistema solare abbia potuto svilupparsi fino alla sua forma odierna in modo naturale, ed i grandi matematici francesi, specialmente Lagrange e Laplace, dimostrarono che le irregolarità sono periodiche e si compensano. Nella dottrina e nel metodo di Newton contenevasi una filosofia più profonda di quella che seppe ricavarne egli stesso.

Kant e Laplace furono meglio di Clarke seguaci di Newton. — Quanto sia pericoloso il richiamarsi al sovrannaturale nel campo scientifico può vedersi da una espressione abbastanza sommaria di Maclaurin, che fu discepolo di Newton e diede un'eccellente esposizione della sua dottrina. Intorno ai rivolgimenti che sembrano essere avvenuti sulla terra in tempi anteriori, egli dice: " Poichè Iddio ha formato l'universo come dipendente da lui stesso, cosicchè egli di tempo in tempo deve rinnovarlo, non è quasi nemmeno necessario chiedersi se quei grandi cambiamenti furono prodotti dall'azione di cause esterne o dalle medesime forze che fin dal principio formarono le cose „. Tutta la teoria dell'evoluzione viene dichiarata superflua; una intiera serie di gravi problemi scientifici è senz'altro soppressa. Niente era più lontano dal vero spirito della dottrina di Newton.

4. — Giorgio Berkeley.

a) Biografia e caratteristica.

Noi dobbiamo indugiare ora un istante prima di accompagnare nelle loro peregrinazioni attraverso l'Europa le idee espresse da Locke, da Newton e dai deisti. La storia della filosofia, dopo aver mostrato l'origine di queste idee, deve volgersi ad un pensatore che intraprese una nuova elaborazione filosofica delle stesse, sia svolgendole, sia combattendole, e che per questo mezzo giunse molto lontano dalla concezione in cui la coscienza volgare si muove ed in cui solamente può muoversi. Ciò che vi è di particolare in Giorgio Berkeley, uno degli intelletti più acuti e più chiari che la storia della filosofia conosca, è che egli difende la causa della coscienza pratica immediata contro le astrazioni e le speculazioni scientifiche, mentre per i suoi proprii risultati egli cade in una recisa contraddizione con questa coscienza e l'irrita con i suoi paradossi. Anche sotto altri rapporti Berkeley riunisce nel suo pensiero contrapposti che potrebbero apparire inconciliabili. Un'acuta critica ed un'infantile fede religiosa, un'avidità di ricerca ed uno zelo ardente di missionario mai non si erano ancora trovati riuniti in modo così intimo e così strano come in Berkeley.

Giorgio Berkeley nacque il 12 marzo 1685 a Dysert nella contea

irlandese di Kilkenny. Egli apparteneva ad una famiglia inglese che sembra essersi recata in Irlanda subito dopo la restaurazione ed era un ramo laterale della nobile casa Berkeley. Si dice che Swift, amico di Giorgio Berkeley, lo abbia presentato al conte Berkeley con queste parole: " Mylord, ecco un giovane della sua famiglia. Io posso assicurare Vostra Signoria che sarà un onore più grande per la S. V. l'essere imparentato con lui, di quello che sia per lui l'essere imparentato colla S. V. „. In ogni modo è certo che il giovanetto rivelò ben presto delle brillanti qualità. Studiò a Dublino dove a quel tempo gli scritti di Boyle, Newton e Locke formavano la base dell'insegnamento universitario. Già nella sua giovinezza egli intuì il pensiero fondamentale della sua filosofia. Nel libro di annotazioni *(Common-place Book)* dei suoi anni giovanili, pubblicato da Fraser nella sua pregevole biografia di Berkeley (*Life and Letters of George Berkeley*, Oxford, 1871), noi vediamo lo sviluppo graduale delle sue idee. Assai presto egli giunse alla convinzione che, quando la scienza e la filosofia venissero liberate da tutte le vuote astrazioni e dalle parole oscure, anche la controversia tra la fede e la scienza verrebbe composta. Egli si adopera a ricondurre gli uomini all'esperienza ed all'intuizione immediata. Egli vuol metter fine tanto alla scolastica ancor sopravvivente, quanto a quella che aveva preso il posto dell'antica. Il suo pensiero centrale è la dimostrazione che nel senso letterale della parola non vi sono rappresentazioni astratte. A questo pensiero strettamente si ricollegano le sue scoperte geniali come pure la sua concezione personale della vita.

Il primo scritto di Berkeley fu la *New Theory of Vision* (1709); egli sostiene in essa che nella intuizione dello spazio insieme concorrono il senso della vista e quello del tatto, e che lo spazio è per sè stesso un' astrazione a cui non corrisponde alcuna sensazione immediata. Nell'anno seguente apparve la sua principale opera filosofica, *Principles of Knowledge*, nella quale dapprima critica l'antica teoria dell'astrazione, poscia cerca di mostrare che il concetto della materia è un'astrazione illegittima, e che noi non abbiamo altri oggetti immediati della nostra conoscenza fuorchè le nostre proprie sensazioni. Come avvenga poi il passaggio da questa teoria alle sue concezioni religiose si vedrà più avanti. Pochi anni dopo aver pubblicato queste opere andò a Londra, frequentò i circoli letterarii e cominciò a combattere i liberi pensatori con articoli

nella rivista di Steele *The Guardian*. La sua polemica ha un carattere ingenuo e puerile, quando per esempio egli si meraviglia (nei *Remarks on* " *Collins Discourse of Freethinking* „) che i liberi pensatori non cerchino nei piaceri dei sensi un compenso alla beatitudine sovrannaturale, ma al contrario la maggior parte di essi conduca una vita raccolta e dedita allo studio! (Quando Berkeley in un altro passo del medesimo articolo dichiara: " Se io non credessi all'immortalità, io preferirei essere un' ostrica piuttosto che un uomo! „ si trova in contraddizione con sè stesso, salvo ad ammettere che all'ostrica siano concessi speciali piaceri sensibili.) " I liberi pensatori — egli dice — proclamano pubblicamente che essi avrebbero minori ragioni di ogni altro per praticare la virtù. Ma si conosce male la forza delle passioni se si crede che la bellezza della virtù sia nell'ora della tentazione un sufficiente contrappeso! „ — Dopo aver pubblicato una splendida esposizione popolare delle sue idee filosofiche, in forma dialogica (*Dialogues between Hyles and Philonous*, 1713), visse parecchi anni viaggiando in Francia ed in Italia. I diarii dei suoi viaggi ci mostrano il suo sguardo e la sua intelligenza aperti alla natura, alla storia ed ai rapporti sociali. Dopo il suo ritorno occupò una carica ecclesiastica, ma non potè reggerla per lungo tempo. Egli perdette la speranza di poter realizzare i suoi piani, di ricondurre cioè gli uomini della vecchia Europa alla naturalezza ed alla semplicità del pensiero e della vita. L'Europa aveva ai suoi occhi la debolezza della vecchiaia. Dai paesi nuovi e vergini, al di là dell'Atlantico, egli attendevasi un' età dell'oro così per la fede, per la scienza e per l'arte, come altresì per la vita. A ciò univasi il suo zelo per la diffusione del cristianesimo fra i pagani, ed un senso romantico per la libera natura. In una poesia *(Sul progetto di un trapiantamento delle arti e delle scienze in America)* egli diede sfogo a questi pensieri. Concepì il piano di fondare nelle isole Bermude un istituto d'insegnamento per la formazione di missionari americani. Allorchè dopo molte fatiche ottenne la promessa di un appoggio da parte dello Stato in favore di questa intrapresa, si stabilì a Rhode-Island per dirigere i preparativi per la fondazione del collegio. Ma una grande delusione eragli preparata. La promessa non venne mantenuta e dopo un soggiorno di tre anni in America dovette far ritorno (1731). Il dolore che egli provò per la delusione di questa grande speranza non si cancellò più in lui. D'allora in poi egli più non vide la vita

che attraverso ad una fosca luce. — Si trovano rimembranze dei belli spettacoli della natura che egli aveva dinnanzi agli occhi a Rhode-Island nelle ricche scenerie del dialogo *Alciphron* (1732), nel quale egli riprese la sua polemica contro i liberi pensatori e cercò nello stesso tempo di dare un' esposizione chiara e popolare delle sue idee filosofiche. In questo scritto egli esprime sulle difficoltà comuni alla religione naturale ed a quella rivelata un'idea simile a quella ampiamente svolta alcuni anni più tardi dal suo amico Butler nell'*Analogy*. Egli rivolge la sua polemica contro due tipi diversi di liberi pensatori, contro quelli della specie di Mandeville come contro quelli della specie di Shaftesbury, ed è lieto quando può mostrarli alle prese gli uni cogli altri, sostenendo il rappresentante di Mandeville la religione naturale essere un mezzo termine insostenibile senza l'appoggio della religione rivelata. I dialoghi di Berkeley sono ancora oggi di non piccolo interesse per i problemi filosofici e teologici ivi trattati, come pure per la bellezza della lingua e la forma dialogica perfettamente riuscita.

Come vescovo di Cloyne nell'Irlanda meridionale (dal 1734), Berkeley mostrossi egualmente zelante come pastore, filantropo e patriota. Godette la stima e l'amore non solo dei protestanti, ma altresì dei cattolici (i quali sommavano circa ai cinque sesti della popolazione della sua diocesi). Egli patrocinò l'ammessione dei cattolici all'università. Nel suo *Querist* (1735-37) sollevò una quantità di questioni sociali e politiche relative all'Irlanda. La stessa medicina non rimase fuori del campo del suo interesse. Nell'acqua di catrame credette aver trovato un rimedio universale per varie malattie, ciò che egli tenta di spiegare minutamente in uno dei suoi ultimi scritti (*Siris*, 1744); questo scritto è nello stesso tempo degno di nota per l'indirizzo mistico-platonizzante che qui segue il suo pensiero. Gli ultimi lavori di suo pugno furono dissertazioni sulla pietrificazione e sui terremoti. A questo soggettivista ed idealista nulla era estraneo od indifferente nel mondo della realtà. Visse i suoi ultimi anni in Oxford, dove morì nell'anno 1753.

Per lo scopo principale prefissosi da Berkeley nella sua filosofia, la sua posizione nella storia del pensiero è analoga a quella di Leibniz. Ambidue intendono condurre il pensiero oltre la concezione puramente meccanica della natura, senza tuttavia rinnegare questa. Essi procedono ad un esame dei concetti con cui operarono Descartes, Spinoza, Newton ed in gran parte ancora Locke, come

se si trattasse di realtà. Essi accolgono la concezione del mondo costruita dalla scienza naturale e dalla filosofia non come una realtà assoluta, ma come una parvenza. Ma mentre Leibniz analizza l'immagine meccanica del mondo seguendo principalmente la via obbiettiva col ricondurre il movimento alla forza e col porre la forza come identica all'impulso soggettivo delle monadi verso nuovi stati, Berkeley calca principalmente la via soggettiva tentando di mostrare psicologicamente come sorgano le nostre rappresentazioni dello spazio e della materia — su cui poggia tutto il sapere fisico-matematico intorno al mondo. Berkeley continua l'indagine di Locke sull'origine delle rappresentazioni e si chiede che cosa possiamo noi conoscere in più della realtà data nelle nostre proprie sensazioni e rappresentazioni. Egli segue le sue deduzioni con un coraggio che, malgrado il suo amore per la verità, egli non avrebbe forse avuto, se la sua viva fede religiosa non fosse stata sollecita a riparare sull'istante ciò che veniva abbattuto dalla sua critica filosofica. Per il ripudio dello spazio assoluto e della materia assoluta, a cui lo indusse la sua filosofia, egli si sentì più vicino al suo Dio, anzi, egli si sentì in immediato contatto con lui. Il suo intimo e primitivo sentimento religioso non poteva appagarsi della teologia da orologiaio con i suoi rapporti esterni fra Dio ed il mondo a cui rendevano omaggio Locke, Newton e la maggior parte dei teologi e dei liberi pensatori di quel tempo. Tuttavia non è come pensatore religioso, ma come psicologo e filosofo critico che egli ha importanza. Nella nostra esposizione noi lo seguiamo solamente fino alla porta che lo introduce nella teologia. La sua filosofia era per lui una crociata che mirava alla riconquista della terra promessa. Ma avvenne a lui come avvenne ai crociati: in realtà egli lavorò per altri compiti e per altri fini che non erano quelli che erasi proposto.

b) Dello spazio e delle rappresentazioni astratte.

Nella sua *Theory of Vision*, una delle opere psicologiche più geniali che mai siano state composte, Berkeley indaga la natura psicologica della concezione dello spazio. Egli mostra che la distanza e la dimensione non vengono fin dal principio immediatamente percepite. La percezione della distanza e della dimensione ha origine dall'associazione di sensazioni della vista con altre sensazioni

prodotte dal movimento o dalla tensione degli occhi (le quali sensazioni vengono da Berkeley dette sensazioni tattili, mentre ora vengono chiamate sensazioni di movimento), a cui si aggiungono ancora rimembranze ed associazioni (o, come le chiama Berkeley: suggestioni) di sensazioni tattili da noi avute in precedenza per un contatto immediato cogli oggetti. La rappresentazione di contatto eccitata da una sensazione visiva si confonde talmente con essa, che noi più tardi " vediamo „ immediatamente l'oggetto in una certa lontananza e con una certa dimensione. L'importanza pratica della sensazione visiva deriva da ciò che essa in questo modo predice quelle sensazioni tattili che noi avremmo se ci accostassimo di più all'oggetto. Ma l'associazione delle due specie di sensazioni proviene dall'esperienza e dall'abitudine. Noi " vediamo „ distanze e dimensioni alla stessa guisa che noi " vediamo „ la vergogna o il pentimento nello sguardo di un uomo. Il senso della vista ed il senso del tatto non hanno nulla di reciprocamente comune; soltanto l'abitudine li unisce in un risultato comune. Ma a questo risultato — allo spazio — non corrisponde una sensazione semplice reale. Lo spazio corrisponde soltanto all'associazione abituale soggettiva delle due specie di rappresentazioni sensibili. Per sè stesso è una parola vuota.

Da ciò si vede come Berkeley prenda sul serio il precetto di Locke di esaminare la validità delle rappresentazioni mediante l'esame delle loro origini. Lo spazio non si libra più come un qualche cosa di inconcepibile e di universale al di sopra di tutti i sensi; la sua origine è ricondotta ad un processo di associazione. Questo è tutto quanto noi sappiamo di esso. Tuttavia Berkeley lo concepisce nello stesso tempo come un tacito linguaggio divino che noi ci appropriamo per mezzo dell'associazione.

Nella sua indagine sulle rappresentazioni astratte (nell'introduzione ai *Principles of Knowledge*) la sua polemica si rivolge contro Locke come l'ultimo notevole rappresentante dell'antica teoria dell'astrazione, la quale ci attribuiva una facoltà di astrazione in questo senso che noi possederemmo la facoltà di formare delle rappresentazioni le quali conterebbero solamente i caratteri comuni a più oggetti. Da tre rappresentazioni, di una cosa verde, di una rossa e di una gialla, noi dovremmo, per esempio, poter " astrarre „ la rappresentazione di un colore affatto in generale (nè verde, nè rosso, nè giallo). Berkeley contesta che simili rappresentazioni

esistano nella nostra coscienza: noi possiamo naturalmente dividere una rappresentazione, per esempio, rappresentarci una parte di un oggetto senza rappresentarci le altre parti; ma noi non possiamo formare delle nuove rappresentazioni che abbiano per contenuto " ciò che è comune „ a più qualità; noi abbiamo parole per designare questo elemento comune, ma non ne abbiamo rappresentazione alcuna. Con ciò non è escluso che noi possiamo formare rappresentazioni generali valide per tutto un gruppo di fenomeni; ma ciò si fa in quanto una rappresentazione per sè stessa concreta ed individuale *(particular)* vien usata a rappresentare *(represent or stand for)* tutte le altre specie di rappresentazioni concrete della medesima specie. Noi pensiamo per esempi!

Anche per quest'indagine Berkeley ha recato un importante contributo alla psicologia. Tralasciando di mostrare che cosa manchi ancora a Berkeley per una teoria completa delle rappresentazioni generali, noi passiamo a considerare le conseguenze filosofiche che Berkeley deduce dalle sue indagini psicologiche.

c) Conseguenze gnoseologiche.

Mentre per ciò che riguarda gli oggetti del senso interno — dice Berkeley — non ci avviene di attribuire ad essi l'esistenza se essi non vengono percepiti, si crede che gli oggetti del senso esterno esistano, vengano essi percepiti o no. Ma questa è una credenza destituita di ogni prova e di ogni verosimiglianza. Gli oggetti della conoscenza esistono naturalmente solo in quanto essi vengono conosciuti; la loro essenza consiste nel venir percepiti *(their esse is percipi)*. Se si considera attentamente quale è il fondamento di quell'opinione, si ritrova l'antica teoria dell'astrazione. Ed è invero la più potente di tutte le astrazioni il rappresentarci l'oggetto senza nulla di tutto ciò che ne fa un oggetto. Noi dovremmo dunque fare astrazione da tutte le nostre sensazioni! Si vuole invero che dobbiamo solamente fare astrazione delle qualità secondarie (colore, gusto, odore, ecc.) e non delle primarie (estensione, solidità). Per materia si intende un qualche cosa che possiede solamente le qualità primarie, un qualche cosa che ha estensione e forma e che può muoversi. Ma si dimentica che le qualità primarie non vengono percepite senza le secondarie, e che tanto le prime

quanto le ultime esistono per noi solamente per mezzo delle sensazioni. Se, per esempio, si volesse pensare che l'estensione possa esistere al di fuori della nostra coscienza, si dovrebbe domandare: è l'estensione quale ci è presentata dal senso della vista, o quale ci è presentata dal senso del tatto? Forse quale essa ci è mostrata da ambedue questi sensi insieme; ma noi già dimostrammo che la rappresentazione di essa ha origine per un'associazione! Non può esservi nessun qualche cosa che si estenda e si muova senza essere o grande o piccolo, o vicino o lontano, e senza muoversi rapidamente o lentamente! Ed anche se fuori della nostra coscienza vi fossero delle sostanze solide, dotate di forma e di movimento, come potremmo noi saperlo? Come si può fare appello ai sensi per attestare di qualche cosa che non è percepibile sensibilmente?

Ma allora non vien con ciò abolita la distinzione fra reale ed immaginario? Berkeley nega ciò recisamente. Io non nego, egli dice, la natura reale; io nego solamente la materia astratta. Tutto ciò che è udito, sentito o in genere percepito sensibilmente, io lo ritengo per reale, ma non così la materia, questo *quid* ignoto *(somewhat, if indeed it may be termed somewhat)* senza proprietà sensibili, inaccessibile alla percezione sensibile ed alla nostra facoltà di concepire. La differenza fra realtà ed immaginazione poggia sulla differenza fra la sensazione attuale e la memoria o la fantasia. Le sensazioni attuali fanno una più forte impressione su di noi, sono più distinte e si presentano in un determinato ordine che noi non possiamo interrompere. Contemporaneamente noi abbiamo la coscienza che noi non le abbiamo prodotte. Su questo si basa il mio concetto della realtà, dice Berkeley; veda ora altri se nel suo concetto della realtà trova qualche cosa di più! Anche la validità della scienza naturale non viene scossa dalla eliminazione del concetto della materia. La scienza della natura cerca di spiegare i fenomeni per mezzo di altri fenomeni, per mezzo di cause che debbono esse stesse venir percepite sensibilmente, e non per la fede in sostanze mistiche. Spiegare i fenomeni significa solamente dimostrare che in questa od in quella circostanza noi riceveremmo queste o quelle sensazioni. Ciò cui la scienza naturale mira è la determinazione della concatenazione regolare in cui si presentano le nostre sensazioni, cosicchè una sensazione può essere considerata come il segno di un'altra. Per questo mezzo noi siamo in grado di argomentare circa il passato e circa il futuro. L'attenta osser-

vazione dei fenomeni a noi accessibili ci ha rivelato le leggi generali della natura, ossia ha stabilito certe formule per i fenomeni del movimento. La scienza naturale non ha da vedere nulla nè colla forza, nè colla materia, ma solamente coi fenomeni. Ogni posizione di una legge relativamente al collegamento dei fenomeni ed ogni argomentazione che ne procede poggia in ultima analisi sulla presupposizione che l'Autore dei fenomeni agisca costantemente in modo uniforme osservando delle regole generali, presupposizione che, secondo Berkeley (*Principles*, § 107 in fine), non può invero venir dimostrata.

Quale origine hanno dunque i fenomeni ossia le sensazioni, in quanto io non li produco? Mentre Berkeley non ritiene provato il principio causale, per ciò che riguarda il rapporto reciproco dei fenomeni, egli non ne mette assolutamente in dubbio la validità nella questione relativa all'origine nelle nostre sensazioni passivamente ricevute. Deve esservi un'attività che entra in azione là dove noi ci manteniamo passivi. Ora la nostra facoltà di provocare delle rappresentazioni e di mutarle è l'unico esempio di attività che noi possediamo. In questa facoltà Berkeley trova espressa la nostra propria essenza: L'anima è la volontà *(The soul is the will)*, egli dice (*Commonplace-book*, p. 428). Berkeley chiama volere ogni attività interna, anche il pensiero: " Ciò a cui io penso, qualunque cosa esso sia, lo chiamo rappresentazione (idea). Il pensiero od il pensare stesso non è una rappresentazione, ma un atto, vale a dire un volere, o — in contrapposizione ai risultati — una volontà " (*Commonplace-book*, S. 460). La sua essenza non è di venir percepita, ma di percepire (il suo *esse* è *percipere*). La volontà è l'unica forma a noi nota dell'attività. Sul sapere che noi possediamo intorno alla nostra volontà, quindi intorno all'essenza propria del nostro spirito, Berkeley non è d'accordo con sè stesso. Per lui è solamente fermo che il sapere intorno alla nostra propria natura attiva non può essere una rappresentazione (idea), poichè ognuna di queste è passiva. Non è una rappresentazione (idea), ma un concetto *(notion)* che noi abbiamo di noi stessi. Ma in un passo (*Principles*, § 27) egli insegna che noi conosciamo lo spirito ossia l'elemento attivo mediante le sue azioni (ossia i mutamenti delle rappresentazioni); in un altro passo (*Dialogues between Hylas and Philonous*, 3 Dial. ediz. Fraser I, p. 326 e seg.) egli ci attribuisce una conoscenza immediata del nostro spirito e delle sue rappre-

sentazioni per mezzo della riflessione *(by reflection)*. In qualunque modo del resto noi apprendiamo il nostro spirito, questo è certo che per farci un'idea della sorgente dei fenomeni noi possiamo basarci solo sull'analogia del nostro spirito. Noi dobbiamo allora pensare Dio come analogo al nostro spirito, ma con un potenziamento infinito delle sue forze. Le rappresentazioni reali sono allora quelle ispirateci da Dio e allora noi comprendiamo nello stesso tempo come le cose possano esistere anche quando noi non le percepiamo: esse esistono potenzialmente, come possibilità, in Dio quale causa permanente di esse (cfr. *Commonplace-book*, p. 489). La volontà divina si manifesta a noi nell'ordine e nella connessione delle nostre sensazioni, la provvidenza divina nella finalità che si rivela nei fenomeni naturali. Se la natura è un essere distinto da Dio, essa è una chimera pagana. La concezione ordinaria fa dapprima creare la materia da Dio, poscia fa agire questa su di noi. A che questa complicazione? Perchè non far immediatamente produrre da Dio le nostre sensazioni? Quanto più noi riflettiamo chiaramente, tanto più noi ci troviamo in rapporto immediato con Dio. Non vi sono cause seconde. In Dio noi viviamo, ci moviamo e siamo, dice Berkeley, il quale crede di poter dire ciò con maggior diritto che Spinoza. Berkeley nei suoi ultimi anni si abbandonò sempre più a questa concezione mistico-panteistica, come può vedersi dal *Siris*; noi non possiamo qui maggiormente diffonderci intorno a questa ulteriore elaborazione del suo pensiero in questo senso. Noi intendiamo solamente fermare l'attenzione su di un punto che è comune a Berkeley ed a Leibniz, nel loro passaggio dalla filosofia sperimentale alla filosofia speculativa: ambedue si servono del principio dell'analogia, il quale è il principio di ogni idealismo metafisico.

Il merito di Berkeley sta specialmente nell'aver perseverato, con un'energia non mai affievolita dai risultati paradossali a cui lo conduceva il suo pensiero, nella domanda: Come sappiamo noi che le cose contengono qualche cosa di più delle nostre sensazioni e delle nostre rappresentazioni? Con qual diritto saltiamo noi dalla coscienza, dall'unico nostro dato immediato, alle cose, le quali non ci sono mai date immediatamente? Per ciò che riguarda la risposta di Berkeley a questa domanda, può vedersi da quanto venne più sopra esposto che egli non fa per nulla della realtà una semplice serie di sensazioni. In primo luogo egli distingue fra sensazioni e spirito: soltanto l'essenza delle prime consiste nel venir perce-

pite *(esse = percipi)*; l'essenza del secondo consiste nel percepire *(esse = percipere)*, quindi nell'agire. In secondo luogo egli riconosce il principio di causalità e se ne serve per risolvere le proposte questioni. Ma mentre la concezione ordinaria (la metafisica volgare) parte dal presupposto che la causa debba essere simile a queste, Berkeley parte dal presupposto che la causa dei nostri stati passivi debba venir pensata in analogia con ciò che agisce in noi stessi. Egli è un idealista, non però un soggettivista. Ma il suo idealismo assume subito una forma teologica. La sua concezione teologica era preparata e pronta in lui, già mentre egli filosofava, e non appena egli ha posto in luce una questione aperta, tosto essa erompe per riempire la lacuna. Perciò il suo pensiero si arresta troppo presto. Le supposizioni teologiche non vengono esaminate. La sua concezione complessiva del mondo cade nell'antropomorfismo. La connessione della natura diventa solo una connessione della volontà divina la quale pervade tutti i fenomeni, ed i fenomeni non diventano che un complesso di segni arbitrarii. Lo stesso principio causale non viene esaminato a fondo; eppur esso regge tutta la soluzione del problema. In quest'ultimo punto riprende l'opera l'immediato successore di Berkeley, D. Hume, continuando e negando, come già aveva fatto Berkeley stesso in riguardo a Locke.

5. — Davide Hume.

a) Biografia e caratteristica.

La filosofia inglese ha il grande significato nella storia dello svolgimento intellettuale umano di avere, per il suo metodo empirico, esteso il suo esame non solamente ai sistemi costruiti dai filosofi speculativi, ma anche alle inconscie ed arbitrarie presupposizioni su cui poggiano la concezione popolare e le scienze particolari. Così Locke aveva mostrato la necessità di una spiegazione precisa intorno all'origine delle nostre rappresentazioni, e Berkeley aveva mostrato quali problemi implichino la rappresentazione dello spazio e la rappresentazione del mondo materiale quando si voglia veramente averne una seria esplicazione. Quest'esame critico del conoscere raggiunge nella scuola inglese del secolo diciottesimo il

suo culmine con la filosofia di Davide Hume. Egli avvia un esame dei due concetti che formavano il fondamento di tutta la filosofia anteriore, e che Locke e Berkeley non avevano ancora seriamente attaccato: ossia un esame del concetto di sostanza e del concetto di causa, i due concetti che collegano e cementano, per così dire, ogni costruzione speculativa, sia scientifica, sia popolare. Sul principio di causa o di ragione sufficiente poggiano il grande sistema dell'armonia di Leibniz, la meccanica del mondo di Newton, e la concezione volgare di un mondo delle cose soggetto a certe leggi. Tutti partivano dalla conformità alla ragione, dalla razionalità dell'esistenza, presupponevano con più o meno chiara coscienza che il contenuto dell'esistenza sia qualche cosa di corrispondente alla nostra ragione. Questa presupposizione viene presa in esame da Hume. Ed egli è il primo che abbia condotto con serietà un tale esame e che sia penetrato fin nelle profondità da cui scaturiscono le forze che tengono uniti il mondo interno ed il mondo esterno, profondità che sono ben lungi dalle regioni in cui si muovono la filosofia speculativa, le scienze particolari ed il comune buon senso. Hume ha egli stesso sentito ed espresso in modo caratteristico il singolare stato di solitudine e di dissolvimento a cui riesce il pensatore che con costanza persegua il problema della conoscenza fino a queste profondità, come pure l'opposizione che esiste fra la concezione del mondo rigorosamente teoretica e quella istintiva, pratica, popolare. Solamente il suo amore appassionato e costante del sapere, in unione alla speranza di acquistarsi fama se egli avesse percorso con rigida conseguenza tutto il cammino, gli resero possibile, a quanto dice egli stesso (nella conclusione al primo libro della sua opera principale), di compiere la sua opera.

Nel carattere di Hume lo zelo intellettuale e l'ambizione andavano uniti ad una grande bontà ed intelligenza per le debolezze ed i pregiudizî, ma nello stesso tempo altresì ad un certo amore della quiete che non si lasciava volentieri turbare nelle occupazioni letterarie dalle polemiche. Egli nacque il 26 aprile 1711, come figlio secondogenito di un possidente nel dominio di Ninewells nella Scozia meridionale. Nella sua autobiografia egli dice: « Assai presto io venni afferrato da una passione per la letteratura che diventò la passione dominante della mia vita e che è stata per me una sorgente copiosa di godimenti ». La sua famiglia desiderava di fare di lui un giurista, ma egli provava « un'invincibile avver-

sione per tutto ciò che non fosse filosofia ed erudizione „. Il suo ideale era di condurre una vita tranquilla, nella quale egli potesse soddisfare le sue inclinazioni scientifiche e coltivare l'amicizia di pochi uomini eletti; ma nello stesso tempo voleva colla sua attività letteraria acquistarsi una fama. Fin dalla sua prima giovinezza egli credette di essere sulle traccie di pensieri nuovi; una nuova " scena del pensiero „ si schiuse a lui. Un accesso di ipocondria (descritto da lui stesso in una lettera che si trova stampata nella *Life and Correspondance of David Hume*, Edimburgo, 1846, I, p. 30 e seg.) interruppe per qualche tempo le sue meditazioni. Verosimilmente egli scorgeva già qui la strana opposizione che vi è fra il mondo della riflessione ed il mondo della vita pratica quotidiana, opposizione che egli descrisse più tardi nella sua opera principale. Egli risolse di abbandonare gli studî e di darsi al commercio. Tuttavia la vita pratica non potè trattenerlo. Scelse un luogo solitario in Francia e quivi scrisse la sua opera principale: " Dissertazione sulla natura umana, un tentativo di applicare il metodo empirico nel campo spirituale „ (*Treatise on Human Nature*, etc.). Essa apparve a Londra nell'anno 1739-1740 ed è composta di tre parti, la prima delle quali tratta della conoscenza, la seconda dei sentimenti e la terza del fondamento della morale. Essa segna un passo importante nell'indagine di queste varie questioni, ed ancora oggidì sta in prima linea fra le opere classiche della filosofia. Ma pel momento essa non ebbe alcun successo. " Nata-morta (egli dice) fu ignorata dalla stampa e non raggiunse nemmeno l'onore di suscitare il mormorio dei fanatici „. L'ambizione letteraria di Hume che lo induceva a dichiarare per nato-morto il pregevole prodotto del suo intelletto, ebbe conseguenze fatali. Egli cercò di acquistare la fama, che questo non gli aveva procurata, per mezzo di una serie di trattazioni (*Essays*) su argomenti in parte filosofici, in parte economico-sociali e politici; per qualche tempo abbandonò completamente la filosofia per coltivare la storia; anzi per ultimo rinnegò quasi completamente il suo importante lavoro giovanile dichiarando, per non venir denigrato dai suoi critici teologici (i quali avevano tuttavia incominciato a " mormorare „), di riconoscere solamente l'esposizione delle sue dottrine filosofiche data negli " *Essays* „. Per quanto molti di questi brevi scritti siano anche pregevoli, essi non potevano tuttavia nella discussione filosofica avere quell'alto significato che avrebbe potuto acquistare la sua opera principale, se egli avesse tratto vantaggio

dalla fama letteraria a cui era pervenuto più tardi, per infondere vita alla sua creatura " nata-morta „, e se egli non l'avesse rinnegata per evitarsi ogni noia. Per ciò che riguarda in modo speciale il problema gnoseologico, il pensiero filosofico di Hume esercitò un'influenza sull'ulteriore sviluppo del pensiero, specialmente per la sua esposizione abbreviata e temperata dell'*Inquiry concerning Human Understanging* (1749), mentre l'esposizione radicale del " *Treatise* „, dove è reciso il legame che stringe i nostri pensieri e in genere gli elementi del nostro essere, venne dimenticata per lungo tempo. Che il motivo per cui Hume rinnegò la sua opera giovanile sia quello qui addotto, può vedersi dalle *Letters of David Hume to William Strahan* (Oxford, 1888, p. 289 e seg.), pubblicate da poco tempo. Non è da credersi, come si è qualche volta sostenuto, che Hume abbia realmente mutato la sua concezione nei suoi tratti principali. È tuttavia psicologicamente concepibile che lo stato di estrema tensione intellettuale, nel quale Hume scrisse la sua opera giovanile, non potesse durare. Dopo di aver pensato coi dotti, e senza dubbio meglio di questi, egli sentì il bisogno di parlare cogli ignoranti. Dopo di aver dato nei suoi " *Essays* „ un'esposizione popolare delle sue idee filosofiche economiche, egli si lanciò nella storia. " Come ella sa „, scriveva egli ad un amico, " nessun posto d'onore nel Parnaso inglese può a più gran diritto venir detto vacante di quello della storia „. La carica che egli potè ottenere, dopo una animata resistenza per parte degli ortodossi, di conservatore della biblioteca degli avvocati di Edimburgo, gli offrì opportunità di dedicarsi a studî di erudizione. La sua storia d'Inghilterra lo rese ancora più popolare dei suoi " *Essays* „. Come storico gli si conviene il merito di essere stato il primo a cercare di fare della storia qualche cosa di più di una semplice storia di guerre, avendo egli considerato altresì le condizioni sociali, i costumi, la letteratura e l'arte. La pubblicazione delle sue opere storiche incominciò due anni prima che apparisse il celebre " *Essai sur les mœurs* „ di Voltaire. Mentre nelle sue concezioni filosofiche era liberale, nei suoi giudizî sulle personalità storiche partì da vedute realiste e conservatrici. Nondimeno la filosofia non venne completamente trascurata. Durante i suoi ultimi anni lo occuparono specialmente studî di filosofia religiosa. Ciò attestano la sua *Natural History of Religion* (1757) ed i suoi *Dialogues on Natural Religion*, la quale ultima opera egli, per ragioni di pre-

cauzione, non pubblicò, cosicchè essa apparve solamente due anni dopo la morte di lui.

Hume non fu solamente un filosofo ed uno storico. Egli sentì il bisogno di partecipare alla vita pratica. Come segretario d'ambasciata, intraprese (1748) un gran viaggio attraverso l'Olanda, la Germania, l'Austria e l'Italia. E più tardi mutò la sua carica di bibliotecario a Edimburgo con la carica di segretario di Lord Hertford, il quale dopo la pace di Parigi nel 1763 andò come inviato in Francia. A quel tempo Hume era già celebre ed a corte come nei circoli letterarî gli si fecero le più splendide accoglienze. Egli era di moda, come più tardi Franklin, forse appunto per la sua semplicità lontana da ogni eleganza. Allorchè dopo un soggiorno di tre anni in Francia fece ritorno in Inghilterra, condusse con sè Jean Jacques-Rousseau per procurare un rifugio all'uomo cacciato dalla Svizzera e dalla Francia. Il bel tratto di Hume verso Rousseau venne da questo ricompensato con una diffidenza pazzesca, e dopo una rottura clamorosa Rousseau ritornò in Francia, dove intanto erasi calmata la burrasca. Dopo aver durante un anno coperto la carica di sottosegretario della Scozia, Hume fissò la sua dimora a Edimburgo, dove condusse una vita calma nella compagnia di amici eletti, ed ivi morì, dopo una lunga malattia, che non potè turbare la tranquillità e la serenità dell'animo suo, il 25 agosto 1776.

b) **Radicalismo gnoseologico.**

Tutte le scienze, e non meno delle altre quelle dello spirito, stanno in un determinato rapporto colla natura umana. Con questo principio Hume incomincia il suo esame della conoscenza e da esso argomenta che per lo studio della natura umana si viene a scoprire il fondamento di ogni scienza umana. Ma questo studio deve venir condotto secondo il metodo empirico, il quale è già stato impiegato con successo nella scienza della natura e la cui applicazione allo studio della natura umana già era stato introdotto da Bacone, Locke e Shaftesbury. Come *principio fondamentale* Hume, richiamandosi all'esperienza, stabilisce ora il principio che tutte le nostre idee *(ideas)* scaturiscono dalle sensazioni *(impressions)*; le idee non possono mai essere aprioristiche. Perciò quando noi esaminiamo la validità di un'idea, dobbiamo anzitutto domandare quale sensa-

zione sia stata a produrre questo effetto. Nell'origine delle sensazioni, Hume vede un problema insolubile per la nostra conoscenza, la cui soluzione non è però necessaria per la trattazione del suo còmpito (Cfr. *Treatise*, I, 3, 5; in altri passi, come II, 1, 1, egli si serve dell'espressione ordinaria). Mediante quel principio fondamentale (applicato da Berkeley soltanto alle rappresentazioni dello spazio e della materia) Hume prende in esame ora una serie di rappresentazioni importanti. L'idea di una sostanza o di un'essenza deve essere ritenuta come non valida, poichè noi non possediamo alcuna sensazione corrispondente. In modo immediato noi sentiamo solamente proprietà singole, più o meno saldamente collegate l'una coll'altra, ma nessuna " essenza ". Le idee matematiche del tempo e dello spazio vengono formate per mezzo dell'idealizzazione. L'esperienza non ci mostra che una uguaglianza imperfetta di grandezze di tempo e di spazio; ogni misura che noi prendiamo è imperfetta; ma dopo che l'esperienza ci ha offerto opportunità di paragonare varî gradi di rassomiglianza e varie misure, noi ci formiamo l'idea di un'eguaglianza perfetta e di una misura perfetta (per esempio di una linea perfetta), proseguendo l'immaginazione, una volta posta in moto, il suo corso anche quando l'esperienza non può più seguirla. Poichè la geometria concerne simili oggetti ideali, l'applicazione di essa agli oggetti reali non può mirare ad una assoluta precisione. Come il concetto di sostanza ed i concetti matematici, anche il concetto di " esistenza " non corrisponde ad alcuna sensazione. Pensare ad una cosa, e pensare questa come esistente è tutt'uno. La nostra rappresentazione dell'oggetto rimane una pura rappresentazione, anche quando noi pensiamo l'oggetto come esistente, e noi non aggiungiamo ad una cosa nessuna nuova proprietà quando noi ce la rappresentiamo come esistente.

Nell'esame della validità della nostra conoscenza in generale Hume distingue fra la conoscenza che consiste solamente nel chiarire i rapporti reciproci delle nostre rappresentazioni (le scienze formali, come la logica e la matematica) e la conoscenza che ci conduce al di là delle sensazioni date e ci convince dell'esistenza di un qualche cosa non dato. Quest'ultima specie di conoscenza ha per presupposto la validità del rapporto causale, e qui Hume compie la sua grande impresa filosofica stabilendo in modo deciso il *problema causale*, il problema sulla cui soluzione poggia ogni apprezzamento del valore del sapere positivo. In fondo ad ogni ricerca

sta un bisogno di trovare " che cosa colleghi il mondo nel suo intimo "; in ogni problema delle scienze positive sta il medesimo problema fondamentale, che Hume per il primo apprezzò in tutta la sua portata. Non si deve dimenticare però che Hume mai non dubitò che noi non dobbiamo in teoria ed in pratica incessantemente applicare il principio causale; egli domanda solamente se questa applicazione può venir *fondata*, ed a questo punto non trova che una risposta negativa. Egli scopre che il processo per cui noi accogliamo il rapporto causale, è lo stesso per cui assumiamo come esistente un qualche cosa, pur non essendo questo qualche cosa dato nella sensazione. Una sola e stessa indagine getta luce, secondo il metodo psicologico di Hume, su ambidue i concetti della causa e della fede *(belief)*.

Per fondare la validità del rapporto causale non si può far appello ad un'immediata certezza di intuizione, poichè questa noi l'abbiamo solamente per ciò che riguarda i semplici rapporti di grandezza e di rassomiglianza. Nè possiamo richiamarci a dimostrazioni logiche, poichè noi possiamo tenere reciprocamente isolate tutte le nostre rappresentazioni. Il movimento di una palla da bigliardo è un fatto intieramente distinto dal movimento di un'altra palla da bigliardo. Non vi è alcun oggetto che noi non possiamo con tutta facilità pensare in un dato istante come esistente, subito appresso come non esistente. Non vi è dunque alcuna contraddizione nell'assumere che qualchecosa incominci senza causa. Le prove che i filosofi anteriori (Hobbes, Locke, Clarke, ai quali si potrebbe ancora aggiungere Wolff) hanno tentato non sono che sofismi. È anzi chiaro che quando il principio causale potesse venir stabilito per opera della ragione (o per mezzo dell'intuizione o per mezzo della dimostrazione) noi dovremmo metterci in contrasto col " principio fondamentale "; poichè allora la ragione possederebbe la facoltà di produrre rappresentazioni interamente nuove, le quali non deriverebbero dall'esperienza! — Ma la validità del rapporto causale non viene fondata per mezzo dell'esperienza? A ciò deve rispondersi che l'esperienza ci mostra solamente come un fatto segue l'altro, ma non ci fornisce quell'intima necessità del loro collegamento che si esprime con la parola " rapporto causale ". Ciò vale tanto se per esperienza si intende l'esperienza esterna quanto se si intende l'esperienza interna. Hume confuta specialmente l'opinione (difesa da Berkeley) secondo cui noi avremmo nella coscienza immediata

del nostro volere un'intuizione della forza o dell'attività. Una singola esperienza non è in grado di darci l'idea della causalità, e parecchie esperienze non ci dànno che un rapporto di successione. Se noi vediamo molto spesso un fenomeno seguire un altro, spontaneamente attendiamo quello quando nuovamente si presenta questo. Ma ciò è un'abitudine e non prova la legittimità delle nostre induzioni dal passato all'avvenire.

Nella sua spiegazione dell'inclinazione, che è in noi, di andare oltre il dato della sensazione e di credere o di aspettarci qualche cosa di non dato, Hume prende anzitutto per base l'esperienza che ogni stato fortemente eccitato ed ogni disposizione intensa a cui perviene la coscienza, ha la tendenza a durare e ad estendersi sulle nuove rappresentazioni che sorgono appresso. Se la coscienza è stata ravvivata od eccitata da un oggetto qualunque, ogni atto della coscienza, fino a che persiste l'eccitazione, sarà più vivo. Questa stessa legge già ci servì a spiegare l'idealizzazione delle rappresentazioni matematiche. Secondariamente egli annette gran peso a ciò, che l'esperienza ci mostra un'inclinazione delle nostre rappresentazioni a richiamarsi reciprocamente. Ogni rappresentazione ha una tendenza associativa: una dolce forza *(a gentle force)* conduce dall'una alle altre. Come condizioni varie di tale associazione Hume nomina la rassomiglianza, la coesistenza di tempo e di spazio, la causalità. Nel mondo interiore si manifesta qui un'attrazione che per esso è altrettanto significativa quanto l'attrazione fisica per il mondo esterno. Ma nello stesso tempo anche la natura ultima di quest'attrazione non è meno occulta dell'altra; le sue cause debbono trovarsi in proprietà della natura umana da noi ignorate. Il legame che unisce le nostre rappresentazioni è altrettanto incomprensibile quanto quello che unisce gli oggetti del mondo esterno; e può venir conosciuto solamente per l'esperienza. Anzi Hume (nell'appendice del primo libro del *Treatise*) trova la connessione associativa non solamente incomprensibile, ma anche contraddittoria: come può esservi un principio collegante (*uniting principle*, Tr., 1, 3, 4; *principle of connection*, Tr., I, App.) se tutte le nostre sensazioni e rappresentazioni sono delle esistenze distinte, indipendenti? Hume dichiara che questa difficoltà è troppo grave per il suo intelletto. I due fatti (che noi possiamo chiamare espansione ed associazione) stanno tuttavia saldi. E col loro aiuto si spiega come una viva sensazione che a noi appare — appunto per la sua

vivezza — come l'espressione di una realtà sia in grado di partecipare la sua vivezza, e con ciò anche la sua impronta di realtà, a quelle rappresentazioni che essa provoca mediante l'associazione. Ciò che noi chiamiamo fede *(belief)* non è altro che la viva impronta che in questo modo possono ricevere le rappresentazioni. La fede non è dovuta ad alcuna impressione nuova, particolare, ma solamente significa il modo speciale in cui una rappresentazione appare al sentimento *(feeling or sentiment)*. Noi non possiamo fare a meno di passare alle rappresentazioni associate con le sensazioni vive, nè possiamo fare a meno di perdurare in esse e di vederle in una luce più viva del solito. E poichè ora (in terzo luogo) la coscienza (come risulta dalle rappresentazioni delle qualità sensibili, dello spazio e del tempo, della sostanza) tende a considerare i suoi proprii stati interni come fenomeni esterni, obbiettivi, noi possiamo comprendere come possiamo giungere a credere ad un rapporto causale fra le cose del mondo, sebbene la necessità di cui qui è parola non si trovi che in noi stessi e non sia che una necessitazione per cui noi siamo indotti da motivi psicologici a passare da una sensazione o da una rappresentazione ad un'altra. La necessità è soggettiva così come le qualità sensibili, lo spazio ed il tempo. Ciò che noi chiamiamo ragione non è che un oscuro istinto in noi il quale ha origine dal ripetersi delle esperienze in una determinata successione. Il sorgere di questo istinto, ossia l'influenza dell'abitudine, è per noi tanto incomprensibile quanto in genere ogni connessione fra gli elementi della nostra coscienza. Ma poichè l'attività dello spirito, mediante cui da una medesima causa noi argomentiamo ad un medesimo effetto, è di grandissima importanza pratica, la natura non volle affidarla alla mal sicura ragione, ma volle farla sorgere dal più sicuro, per quanto anche oscuro istinto, il quale non può venir scosso da nessun esame critico: la natura è più forte della riflessione *(nature is too strong for the principle)*!

Mentre la filosofia dogmatica sotto varie forme credeva di potere con l'aiuto della pura ragione penetrare col pensiero molto al di là del senso, secondo Hume l'immaginazione *(imagination)* è la sola facoltà che possa muoverci a credere in qualche cosa che non è oggetto di percezione attuale. Su di essa si fonda perciò la fede in un mondo esteriore, indipendente dalla coscienza. Noi non apprendiamo mai l'esistenza ininterrotta degli oggetti, ma solamente

una certa costanza ed una certa connessione; ciò basta nondimeno alla nostra immaginazione, la quale prosegue il suo cammino nella direzione in cui una volta si è avviata, per rappresentarsi la maggior uniformità e la maggior connessione che le siano possibili. Noi riempiamo gli interspazii fra le nostre sensazioni e così immaginiamo degli esseri permanenti. Per il medesimo principio si spiega la rappresentazione dell'*io*. Quanto al concetto di sostanza già si mostrò come esso non abbia alcun valore. Le nostre sensazioni e rappresentazioni, dice Hume, possono benissimo sussistere senza appoggiarsi su di una tale sostanza od esservi inerenti. Se si vuol giustificare la propria fede in una sostanza spirituale devesi indicare una sensazione che ad essa corrisponda, e ciò non è possibile, poichè tutte le sensazioni mutano continuamente. Se si prende la parola " sostanza „ in un senso più vago, nel senso di qualche cosa che ha un'esistenza particolare, perchè dunque le nostre sensazioni e le nostre rappresentazioni, le quali possono esistere ognuna per sè stessa, non debbono essere delle sostanze? Hume mette specialmente in guardia i metafisici teologizzanti contro la fede in una sostanza spirituale, nella quale le singole sensazioni e rappresentazioni sussisterebbero come modificazioni particolari, poichè con ciò si porgerebbe un pericoloso appoggio allo spinozismo: appunto in questo modo Spinoza ha concepito il rapporto fra Dio e le cose del mondo! Ma anche quando noi abbandoniamo la rappresentazione di una sostanza spirituale e solamente ci chiediamo in che modo si forma la rappresentazione dell'*io* come espressione della nostra identità individuale, noi ci troviamo avvolti in grandi difficoltà. Nessuna sensazione o rappresentazione è immutabile e costante. Noi troviamo sempre dato un particolare stato interno, ma non mai " noi stessi „ come totalità. L'identità che noi ci attribuiamo è della medesima natura di quella che noi attribuiamo agli oggetti esterni: essa non è che una conseguenza della facilità con cui noi passiamo da una sensazione o da una rappresentazione ad un'altra, la quale facilità ci fa obliare quanto sia misterioso il fatto che un elemento possa condurre ad un altro da esso diverso!

Hume eccelle sovratutto nella posizione dei problemi. Egli è in grado, come pochi lo sono, di sviscerare un concetto od un rapporto in modo da svelarne le occulte difficoltà. L'energia della sua riflessione gli rese possibile di mettere a nudo il concetto fonda-

mentale che regge tutto il pensiero pratico degli uomini, tutta la loro scienza positiva, tutta la loro speculazione e tutta la loro religione. Egli mostrò come alla filosofia rimangano sufficienti problemi, anche dopo passato il tempo dei grandi sistemi. Ma per ben vedere tutta la sua importanza si deve studiarlo nella sua opera principale (nel *Treatise*). Negli *Essays* (80) l'indagine è essenzialmente limitata al concetto causale, e dall'esposizione abbreviata e temperata non si può formare un concetto del modo radicale con cui Hume persegue il " principio unificatore " sotto tutte le sue forme (nella conoscenza matematica, nel concetto dell'*io*), come pure del metodo che egli applica e specialmente della sua applicazione della legge dell'espansione. Tuttavia egli riconosce l'attività del principio unificatore, che abbiamo visto essere in sè incomprensibile, sia in quanto assume che noi non abbiamo solamente rappresentazioni di singole cose, ma anche delle loro relazioni (tempo e spazio, rassomiglianza e differenza, ecc.), sia in quanto accoglie l'associazione delle rappresentazioni come un fatto, sia finalmente per l'importanza che egli annette alla tendenza dell'immaginazione ad estendersi e ad ampliarsi, la quale tendenza è in fondo una tendenza della coscienza a conservare l'identità con sè stessa, malgrado tutte le differenze. Tutto ciò sta certamente in strana contraddizione con l'assoluta distinzione " sostanziale " delle singole sensazioni e rappresentazioni, che è la presupposizione da cui Hume parte, presupposizione che segna i limiti del suo pensiero. A maggior ragione si potrebbe trovare incomprensibile la distinzione fra gli elementi della nostra coscienza: poichè comprendere vuol dire collegare, trovare una connessione!

c) Etica.

La seconda parte dell'opera principale di Hume tratta dei sentimenti. Per la storia della psicologia essa è di grande importanza: nondimeno noi possiamo qui trattarla come introduzione all'etica la quale forma la terza parte dell'opera che Hume pubblicò più tardi in forma più abbreviata sotto il titolo: *Inquiry concerning the Principles of Morals* (1751). Nella sua concezione della natura psicologica dei sentimenti egli ha Spinoza per precursore e probabilmente ne subì l'influenza. La sua esposizione è più ricca e più diffusa di

quella di Spinoza. Ambidue poggiano la loro concezione sull'importanza delle rappresentazioni e della loro reciproca associazione per lo sviluppo dei sentimenti. Hume mostra come un sentimento si riannoda ad un altro sentimento mediante l'associazione fra le rappresentazioni dei loro oggetti. Le sue dichiarazioni sono indecise per ciò che riguarda la questione se fra i sentimenti ha luogo un'associazione diretta; il più delle volte egli attribuisce ai sentimenti — come pure alle rappresentazioni — la tendenza a riprodurre altri sentimenti (II, 1, 4, cfr. *Dissertation of the Passions*, negli *Essays*), tuttavia in altri passi insegna (II, 2, 8), che non ha luogo alcuna associazione dei sentimenti, quando le rappresentazioni non siano associate. La ragione di questa incertezza è probabilmente la conoscenza che in questi processi il sentimento non si mantiene assolutamente passivo, ciò che Hume vedeva chiaramente, come appare dalla sua dottrina dell'espansione, che per la sua teoria della conoscenza è di così essenziale importanza. Come psicologo egli esercitò altresì grande influenza per aver energicamente affermato che soltanto il sentimento, e non la pura ragione, può dar origine ad atti volitivi. Fa osservare che le sensazioni e le rappresentazioni sono più facili a rilevarsi che non gli impulsi e le tendenze quando queste non si facciano notare per la loro veemenza. Perciò i primi germi della volontà facilmente sfuggono all'osservazione. Ed allo stesso modo che la volontà ha solamente origine dal sentimento e non dalla sola ragione, così è anche solamente il sentimento che può ostacolare un sentimento e prevenire un'azione (II, 3, 3). Ed anche qui concorda con Spinoza riguardo ad un principio psicologico spesso trascurato il quale ha tuttavia una grande portata. Il sentimento è uno stato originario ed immediato, la ragione invece si manifesta per mezzo della riflessione e della comparazione ed esercita perciò un'influenza sul sentimento solo in quanto esso può sottoporre alla sua critica le rappresentazioni collegate coi sentimenti. È un'imperfezione della psicologia di Hume, il non aver egli rilevato la connessione del sentimento con gli istinti originarii (81). Su questo punto Shaftesbury vide più chiaro di lui. Hume inclina a considerare gli istinti solamente come derivati (come per esempio nella sua teoria della conoscenza spiega l'istinto causale per mezzo dell'abitudine). In questo punto la sua concezione è limitata dal suo empirismo. Un tratto affine si mostra nella sua concezione della storia alla quale

si è rimproverato che essa non tenga conto delle particolarità di razza dei popoli di cui descrive la storia.

L'indagine psicologica intorno al rapporto del sentimento con la ragione è di un'importanza immediata per l'etica di Hume, perchè essa contiene la risposta alla questione se la morale si fondi sulla ragione o sul sentimento. La ragione constata solamente rapporti o fatti. Ma un giudizio morale sorge solamente quando si ha un sentimento provocato dalla rappresentazione di un'azione dopo che sono stati presi in considerazione tutti i rapporti ed i fatti riferentisi a quest'azione. Soltanto perchè il nostro sentimento vien posto in moto noi chiamiamo le cose buone o cattive. Perciò le qualità morali (bene e male) hanno valore soltanto dal punto di vista dell'essere senziente, appunto come le qualità sensibili hanno valore soltanto dal punto di vista dell'essere percipiente (82). Ma ciò non toglie alle qualità la loro importanza: in pratica noi applichiamo gli apprezzamenti morali con la stessa sicurezza con cui applichiamo le qualità sensibili, sebbene nè queste ultime nè i primi esprimano rapporti oggettivi ed eterni (V. oltre il *Treatise*, III, 1, 1, specialmente la dissertazione *The Sceptic* negli *Essays*). Hume (che anche in questo punto concorda con Spinoza) è qui in recisa opposizione con quei filosofi moralisti, i quali volevano far derivare la morale dalla sola ragione e consideravano i principii morali come verità eterne, punto di vista che ancora al tempo di Locke veniva affermato da Clarke e da Price (come Cudworth l'aveva affermato contro Hobbes).

La questione che ora s'impone è di vedere da qual sentimento scaturisca la morale. In tutte le azioni e proprietà che sono sottoposte all'approvazione morale si trova questo tratto comune che esse mediatamente od immediatamente riescono di vantaggio a colui stesso che agisce o ad altri. Questo tratto provoca in noi — indipendentemente da ogni educazione ed autorità — sensi di approvazione, di stima, talora di ammirazione. E poichè noi approviamo azioni che non tornano di vantaggio a noi stessi, il sentimento che è in fondo all'approvazione non può avere un carattere egoistico. Chi esprime giudizî morali abbandona il suo punto di vista personale ed assume un punto di vista che è comune a lui e ad altri. Se noi volessimo apprezzare solamente secondo il nostro proprio interesse, noi non potremmo ottenere alcun apprezzamento comune. Anche quando il riconoscimento della

giustizia come una virtù fosse dovuto da principio al bisogno di ogni singolo individuo di godere pace e sicurezza, l'interesse per l'ordine generale della società potrebbe tuttavia solamente venir spiegato con la simpatia per tutto ciò che in generale giova alla conservazione della vita umana. Il motivo che fin dal principio fa di una qualche azione una virtù non ha bisogno di essere quello che più tardi serve di base all'apprezzamento. È dunque la simpatia ossia il sentimento di socievolezza *(fellow feeling)* il vero fondamento della morale. Lo stesso apprezzamento delle virtù, che (come la prudenza nei casi proprii) riescono di vantaggio solo a colui che agisce, si spiega nel miglior modo per mezzo della simpatia. — Quanto poi alla simpatia in sè stessa, Hume la spiega in armonia con il " principio fondamentale „ della sua teoria della conoscenza: essa ha origine da ciò, che la vista o la viva rappresentazione delle manifestazioni o delle cagioni di gioia o di dolore degli altri uomini provoca in noi un vivo sentimento di gioia o di dolore, quindi da ciò, che una pura rappresentazione *(idea)* per la sua connessione con una sensazione viva diventa *sensazione (impression)*.

L'etica di Hume reca l'impronta di un intelletto lucido e di un nobile cuore. Ma non dobbiamo attenderci di trovare in lui delle spiegazioni sulle profonde crisi e contraddizioni della vita morale. Egli non raccoglie nemmeno l'interessante tentativo di Hutcheson di far derivare il sentimento del dovere dalla simpatia. La resistenza interiore ed esteriore che può incontrare l'elaborazione del carattere etico non lo arresta. Ma egli è chiaramente e pienamente convinto che la morale ha il suo fondamento nella natura umana, e prelude all'importante distinzione che vi è fra il primo motivo dello sviluppo di una proprietà del carattere o di un'istituzione e quel motivo a cui s'informa il posteriore apprezzamento morale. Se lo si è detto spesso uno scettico, questa denominazione non gli conviene certamente come moralista. In una trattazione speciale *(A Dialogue*, negli *Essays)* esamina l'obbiezione che potrebbe trarsi dalle contraddizioni che si hanno fra le concezioni morali, i costumi e gli usi di popoli diversi e di tempi diversi. Sarebbe come, egli dice, si trovasse una difficoltà nel corso dei due fiumi, il Reno ed il Rodano, il primo dei quali scorre verso Nord ed il secondo verso Sud. Ambidue scorrono conformemente ad una medesima legge, alla legge di gravità, in opposta dire-

zione e senza dubbio a causa della diversa inclinazione del suolo. Quantunque gli uomini, perchè sotto rapporti diversi, pervengano a risultati diversi, essi possono benissimo partire dal medesimo principio. Tutto ciò che gli uomini hanno chiamato bene o male è stato qualche cosa che direttamente od indirettamente veniva riguardato per utile o dannoso. Le differenze non scuotono dunque il principio.

Come economista Hume è il precursore più importante di Adamo Smith. Nei suoi scritti di economia politica egli rileva come sia importante il risvegliare l'amore del guadagno. Colla violenza non si creano lavoratori abili. Debbono sorgere bisogni nuovi perchè possa sorgere il desiderio del progresso. Se non si presentassero altri bisogni all'infuori di quelli che possono venir soddisfatti mediante il provento minimo del suolo, questo non verrebbe coltivato nel miglior modo possibile. L'agricoltura prospera solamente per un reciproco scambio d'azione col commercio e coll'industria. E per questo mezzo si forma altresì quello stato medio che è la base migliore e più sicura della pubblica libertà. — Intorno al problema del rapporto tra l'amore del guadagno e la simpatia Hume, così come Adamo Smith suo amico e successore, non si diffonde maggiormente. Sì l'uno che l'altro non sembrano dubitare che gli effetti dei due motivi siano in armonia.

d) **Filosofia della religione.**

Il merito maggiore di Hume per ciò che riguarda il problema religioso sta nella sua chiara distinzione fra la questione se sia possibile fondare la religione per via della ragione, e la questione dell'origine reale della religione nella natura umana; distinzione che trova delle analogie e nella sua teoria delle conoscenza e nella sua etica. La prima questione vien trattata nei suoi *Dialogues on Natural Religion,* la seconda nella *Natural History of Religion.* Per ciò che riguarda quest'ultima, la questione storica, Hume cerca di mostrare che ciò che induce a credere in un essere divino non è un bisogno dell'intelletto. All'opposto, ciò che per il pensatore è un grande scoglio, il male ed il disordine nella natura, per l'uomo ordinario è appunto un motivo di fede. La fede vien provocata da sentimenti che nascono nel corso della vita: dal

timore e dalla speranza, dall'attesa e dall'incertezza, dall'angoscia dinanzi al mistero. A ciò coopera l'inclinazione generale ad immaginare tutti gli altri esseri come simili agli uomini. La storia sembra mostrare che il politeismo è la religione originaria. E ciò concorda con il naturale processo evolutivo della coscienza che gradatamente si eleva dagli infimi gradi fino ai più alti; nello stato di eccitazione a cui sia la paura, sia l'entusiasmo la conducono, essa innalza sempre più l'oggetto della sua immaginazione e se lo figura sempre più perfetto finchè in ultimo perviene alla rappresentazione di un Dio unico, infinito, inconcepibile. Avviene qui nel campo del sentimento religioso un processo di idealizzazione simile a quello che sta a fondamento della formazione dei principii matematici e del principio causale. Il passaggio dal politeismo al monoteismo non può venir spiegato da motivi puramente intellettuali; ma il sentimento ha condotto gli uomini al medesimo risultato a cui conducono le considerazioni della ragione: non può esservi che un Dio solo. Ora dopo raggiunto questo alto punto ha facilmente luogo, come attesta la storia, una reazione. Si fa sentire il bisogno di avere un essere mediatore fra il Dio unico, infinito, puramente spirituale, ed il mondo. Fra questi due poli opposti — fra la concezione superiore del divino, puramente intellettiva, e quella limitata e sensibile — ha luogo un'oscillazione continua. — Per un più minuto esame, Hume trova nell'essenza della religione tendenze e proprietà contrastanti. La sublimità e la rozzezza, la fede e il dubbio, la purezza e l'immoralità, la grandiosità e l'orridezza vi si trovano in uno strano miscuglio. Vi è tanta parte enigmatica nella religione, vi è un così grande contrasto fra le varie religioni, che Hume preferisce ritirarsi nelle quiete, sebbene oscure regioni della filosofia. — Nel saggio " sui miracoli „ Hume tratta in modo speciale la questione del soprannaturale. Il suo pensiero principale intorno a ciò è che nessuna testimonianza è sufficiente per stabilire un miracolo, a meno che la falsità della testimonianza fosse un miracolo più grande di quello attestato. Egli afferma tuttavia non esservi nel fatto alcun miracolo che si fondi sopra una testimonianza così sicura.

Per ciò che riguarda la questione della verità della religione è difficile scoprire il punto di vista proprio di Hume, poichè egli ha trattato tale questione in forma dialogica. Egli svolge tre differenti punti di vista. Demea è il rappresentante di un'ortodossia

mistica che si basa in parte su principî aprioristici della ragione, in parte su postulati del sentimento. Cleante propugna un deismo razionalistico a cui serve specialmente di appoggio la finalità della natura. Filone si presenta ora come scettico, ora come naturalista. Che Demea non rappresenti il punto di vista proprio di Hume, non può esservi alcun dubbio. A quanto disse egli stesso, Cleante è l'eroe del dialogo, ma è evidente, e ciò venne espresso da lui stesso nelle sue lettere (*Burton* I, p. 332, *Letters to Strahan*, p. 330), che le considerazioni di Filone lo interessano maggiormente, sebbene questi alla fine debba rinunziare al suo punto di vista. Il punto di vista di Filone coincide indubbiamente con quello proprio di Hume. I pensieri principali fatti valere da Filone sono i seguenti: — Chi potrebbe biasimarci se noi per rapporto a così grandi e difficili questioni dichiarassimo di non sapere nulla? Esse oltrepassano di gran lunga il campo dell'esperienza, e sistemi si oppongono a sistemi! Contro l'argomentazione di Cleante che dall'ordinamento e dalla finalità della natura deduce l'esistenza di Dio, Filone solleva una serie di obbiezioni: 1) Perchè cercare la causa dell'ordine e della finalità della natura fuori del mondo? In questo stesso potrebbero ben agire forze per le quali venissero prodotti l'ordine e l'armonia — forse dopo molti rivolgimenti ed accomodamenti provvisorii. Ed allo stesso modo che l'abilità dell'artefice si svolge per mezzo di tentativi e di prove, così avrebbero potuto succedersi diversi ordinamenti del mondo sempre più perfetti, fino a che ebbe origine il sistema presente, che è quello che offre le condizioni più favorevoli per un'esistenza duratura. 2) L'esperienza ci mostra lo spirito ed il pensiero come fenomeni finiti, limitati. Con qual diritto la totalità del mondo vien spiegata da una parte di esso? Il pensiero stesso ha bisogno, come tutto il resto del mondo, di una spiegazione e quando noi ci arrestiamo ad esso come causa ultima, non avviene ciò per la soddisfazione di ritrovare dietro alle cose il nostro proprio essere, così come ci compiacciamo di vedere nelle nubi la nostra propria figura? 3) Per riguardo al mondo come totalità, può proporsi un problema speciale? Se noi abbiamo spiegato l'origine delle singole parti o fenomeni, l'origine dell'insieme di queste parti come tutto non è un problema speciale. Che noi pensiamo le stesse come una totalità non è che la conseguenza d'un atto arbitrario della coscienza. 4) Dal mondo, come l'esperienza ce lo mostra, con tutte le sue im-

perfezioni, con tutti i suoi dolori ed i suoi bisogni, non si può in ogni caso argomentare ad una causa *perfetta*. In uno dei suoi saggi *(Of a Particular Providence and of a Future State)* Hume si propone il seguente dilemma: se nel mondo vi è giustizia noi non abbiamo ragione di cercarne un altro, e se nel mondo non vi è giustizia non si può assumere che esso sia creato da Dio. — Filone non vuole tuttavia negare l'esistenza di Dio. Egli non vuole solamente che si concepisca Dio in troppo stretta analogia con l'uomo. Dichiara che la distinzione fra teista ed ateo, fra dogmatico e scettico non è, in ultima analisi, che una distinzione di nomi: anche il teista concede che lo spirito divino è ben diverso dallo spirito umano; l'ateo, che il principio dominante nel mondo possiede una certa analogia con lo spirito umano; il dogmatico confessa che la sua opinione è collegata a grandi difficoltà, e lo scettico, che noi, nonostante le difficoltà, non potremmo arrestarci al puro dubbio. L'essenziale si è che nessun pregiudizio renda ottusi il naturale amore del prossimo ed il sentimento della giustizia.

La trattazione di Hume del problema religioso segna un grande progresso. I suoi dialoghi stanno accanto alla critica della teologia, nella *Critica della ragion pura*, di Kant come un monumento imperituro. Sì l'una che l'altra di queste due opere attendono ancora una confutazione. Per ciò che riguarda il lato psicologico della religione ben sarebbero necessarie una profondità ed una interiorità maggiore di ciò che non poteva dare il lucido intelletto di Hume; anche per rapporto all'intelligenza storica della religione il suo materiale non era sufficiente. Ma in ambedue i rapporti egli ha annunciato idee che l'indagine ulteriore svolse più ampiamente. Il suo retto metodo empirico dà alle sue indagini un valore duraturo. Egli è il più importante precursore del positivismo moderno.

6. — **Successori e critici di Hume in Inghilterra.**

Hume segna il culmine dello sviluppo del pensiero filosofico in Inghilterra durante il secolo diciottesimo. Dal punto di vista sostenuto già da Bacone e da Hobbes, ma specialmente da Locke, si erano raggiunte le ultime conseguenze che si potevano trarre. La via per cui erasi avviato il pensiero era stata percorsa fino al

termine con un'attività sempre continuata da un pensatore eminente là dove l'altro erasi arrestato. Lo svolgimento poteva ora solamente venir proseguito da punti di vista affatto nuovi che non erano compresi nell'orizzonte della scuola inglese, ma che dovevano giungere da altre parti; come realmente giunsero. Con ciò non si esclude che ancora dopo l'epoca di Hume, prima che in Inghilterra l'attività filosofica faccia una lunga pausa che si estende fino al nostro secolo, appaia una serie di opere importanti che ora completano e proseguono l'attività di Hume, ora vi si oppongono e reagiscono.

a) L'opera di Hume nel campo dell'etica e dell'economia politica venne continuata in modo indipendente da Adamo Smith, suo amico, il quale era nato nel 1723 a Kirkaldy in Scozia, studiò da principio a Glasgow dove udì con ammirazione Hutcheson, ed in seguito andò ad Oxford. Giudicando dal modo con cui egli più tardi menziona nella sua celebre opera di economia politica le università inglesi, l'ambiente d'Oxford non deve aver troppo incontrato presso di lui. Lord Brougham racconta (*Lives of Philosophers of the Time of George III*, p. 179) di aver fatto egli stesso esperienza della stupidità delle autorità universitarie, essendogli stato confiscato il suo esemplare del " *Treatise* " di Hume, che egli appunto studiava, ed essendogli stato rimproverato di leggere una tale opera! È questo un tratto che caratterizza il modo in cui Hume e la sua opera venivano considerati nella sede principale dell'erudizione inglese, dove, del resto, prima di lui Hobbes e Locke avevano ricevuto egual trattamento. Durante una serie di anni (dal 1751) Smith esercitò la sua attività come professore a Glasgow. Il suo corso di filosofia morale consisteva di quattro parti: della teologia naturale, dell'etica, del diritto naturale (secondo il metodo storico di Montesquieu) e dell'economia politica. Soltanto la seconda e la quarta parte di questo corso vennero da lui elaborate in opere indipendenti. Per ciò che riguarda la teologia naturale noi sappiamo solo quel tanto che si può argomentare dai suoi scritti. Nel rapporto religioso egli era più conservatore di Hume: forse si manteneva verso quest'ultimo come Cleante verso Filone (nei dialoghi di Hume). Per ciò che riguarda le sue lezioni intorno al diritto naturale egli, a quanto riferisce un uditore (citato da Dugald Stewart: *Account of the Life and Writing of Dr. Smith*, p. XII), mirava specialmente ad esporre lo sviluppo

successivo del diritto pubblico e privato sotto l'influenza del progresso economico ed industriale. Anche le sue opere sull'etica e sull'economia politica attestano come egli studiasse fervidamente i rapporti storici reali per illuminare questioni di principio e non è un giudizio imparziale quello di Buckle quando nel suo schizzo biografico, del resto eccellente, di Adamo Smith, nella sua storia della civiltà inglese, ne designa il metodo come puramente deduttivo. Interessanti scritti di suo pugno intorno alle origini della lingua ed alla storia dell'astronomia attestano altresì del suo senso storico. Alcuni anni dopo la pubblicazione della *Theory of Moral Sentiments* (1759) si ritrasse dall'insegnamento universitario e dimorò qualche anno in Francia, dove specialmente la conoscenza con Quesnay, Turgot e Necker ebbe grande importanza per i suoi studî di economia politica. Dopo il suo ritorno in patria visse dieci anni nel suo luogo natale, Kirkaldy, e quivi elaborò l'opera che gli procurò la più grande fama, poichè da essa si fa datare l'economia politica scientifica: *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Durante i suoi ultimi anni anni Smith coprì una carica nell'amministrazione delle dogane in Edimburgo, dove morì nell'anno 1790.

Le due opere che fondano la fama di Adamo Smith come pensatore sono in una particolare reciproca opposizione, mettendo egli a base nella sua opera di economia politica l'impulso al guadagno, nella sua opera etica la simpatia. Buckle ha detto essere intenzione di Smith lo stabilire due tendenze della natura umana, ognuna nella sua forma astratta, e con ciò rendere possibile una chiara serie di deduzioni. A ciò contrasta il fatto che l'opposizione fra le due opere è senza dubbio caratteristica, ma non tuttavia assoluta, ed altresì che Smith non impiegò un metodo puramente deduttivo. Come Smith stesso abbia immaginato il rapporto fra le due opere rimane ancora una questione insoluta; egli non ha dato un'indagine psicologica e storica del rapporto fra le due tendenze della natura umana. Ma gli si è spesso fatto il torto di dimenticare che egli non è soltanto l'autore dello scritto sulle ricchezze delle nazioni, ma anche dello scritto sui sentimenti morali.

Come moralista Smith annette grande importanza a ciò, che il sentimento morale sorge soltanto allorchè l'uomo vive nella società di altri uomini. Si manifesta allora in lui un istinto naturale di imitare i gesti ed il contegno degli altri, di mettersi al posto degli altri,

di sentire e di soffrire con essi. È questa un'inclinazione spontanea che nemmeno l'uomo egoista può interamente reprimere. Questa simpatia istintiva acquista un carattere più determinato col sorgere di rappresentazioni delle cause e degli effetti delle disposizioni e delle azioni degli altri uomini. Noi approviamo i sentimenti degli altri quando sappiamo che sotto i medesimi rapporti noi avremmo sentimenti della medesima specie e forza. Il sentimento deve stare in un certo rapporto colla causa da cui venne provocato, perchè noi possiamo simpatizzare con esso. Ma se il sentimento di un altro diviene motivo ad azioni i cui effetti si fanno sentire su di un terzo, noi ci immaginiamo anche nella posizione di questo terzo ed allora possiamo solamente simpatizzare con un'azione il cui effetto stia in equo rapporto colla causa originale del sentimento movente. Nella benevolenza e nella carità noi simpatizziamo tanto con colui che dà, quanto con colui che riceve. Nella gratitudine e nella vendetta la simpatia verso colui che agisce cessa quando l'effetto non è in giusto rapporto con la causa originaria. In opposizione a Hume, Smith afferma che la considerazione dell'utilità delle proprietà del carattere, le quali sono oggetto d'approvazione, non è la ragione originaria dell'approvazione. Essa è un momento che viene più tardi in aiuto, ma è un “*after thought*„, un pensiero che si presenta dopo il giudizio spontaneo che sorge quando ci si mette nella posizione di colui che agisce ed in quella di colui che riceve l'azione.

I nostri primi giudizî etici concernono altri uomini la cui condotta noi osserviamo come spettatori imparziali. Ma noi veniamo bentosto a conoscere che altri uomini similmente osservano e giudicano la nostra condotta e noi impariamo a giudicare questa, per intanto dal punto di vista degli altri. Soltanto se noi viviamo insieme con altri, noi impariamo in questo modo a tenere innanzi a noi uno specchio delle nostre azioni. Noi ci dividiamo in due persone, una che agisce, l'altra che osserva. Ma questo osservatore interno non rimane sempre un puro rappresentante dei censori esterni: in modo naturalissimo noi annettiamo ad esso una cognizione di noi stessi maggiore di quella che non possano avere gli altri uomini e spontaneamente lo erigiamo a giudice interno, alla cui saggezza e giustizia più oculata noi ci appelliamo dalle sentenze ingiuste e poco illuminate di coloro che ci circondano, come d'altra parte nasce il pentimento quando la nostra volontà con-

trasta a quanto il nostro imparziale spettatore interno può approvare, quantunque nessuno sappia che cosa si agiti nel nostro interno. Smith avrebbe potuto spiegare meglio l'interiorizzazione e l'idealizzazione del sentimento morale da lui qui descritte se egli avesse applicato la dottrina di Hume della tendenza dell'immaginazione a mantenere nella coscienza e ad intensificare il suo oggetto. L'esposizione di Smith è tuttavia, sebbene siano trascurati alcuni termini intermedii, di grandissimo interesse e segna un passo importante nell'intelligenza dello sviluppo del sentimento morale. Egli rigetta l'opinione di un sentimento morale particolare ed originario, formato una volta per sempre, come pure rigetta la spiegazione di tutta la moralità per mezzo dell'egoismo o della pura ragione. Egli non nega la grande importanza della ragione per lo sviluppo morale; ma, secondo la sua concezione, noi possiamo fare le singole esperienze morali, da cui vengono poi derivati i principii morali generali della ragione, solo mediante quello spontaneo ed istintivo simpatizzare con gli stati e con la condotta degli altri uomini. La ragione coopera soltanto nella generalizzazione, ma non nella percezione spontanea del bene e del male. Su questo punto egli concorda con Hutcheson che egli loda di avere per il primo veduto chiaramente intorno a ciò. Nell'ultima parte della " *Theory of Moral Sentiments* „ Smith ci dà un'eccellente critica delle teorie anteriori, la quale ancora oggidì è di grande interesse.

Ciò che ha occasionato l'opinione che le due grandi opere di Smith non siano solamente in una certa opposizione fra di loro, ma che anzi si contraddicano, è la grande importanza da lui data nello scritto intorno alla ricchezza economica alla necessità di concedere all'istinto del guadagno di muoversi liberamente. La sorgente di ogni ricchezza è l'amore al risparmio ed al lavoro e questo può solamente svilupparsi là dove l'istinto del guadagno non viene compresso. " L'impulso che ci spinge al risparmio „, dice Smith, " è il desiderio di migliorare le nostre condizioni, desiderio che ordinariamente è un desiderio calmo e tranquillo, ma che non pertanto ci accompagna dalla culla fino alla tomba „. Il modo migliore di soddisfare a questo impulso viene facilmente trovato dall'individuo stesso. Lo Stato non deve intorno a ciò intervenire nè con ordini, nè con divieti. Ognuno compera dove gli è più conveniente, in patria od in paese straniero. L'offerta e la domanda regoleranno tutto nel modo migliore. Per l'influenza del rapporto

tra l'offerta e la domanda ebbe origine la divisione del lavoro, la quale è condizione di ogni sviluppo della cultura, trovando ognuno il proprio tornaconto a limitare il proprio lavoro a ciò a cui meglio si adattano le proprie capacità. Questo si vede in piccolo come in grande. Ciò che è considerato come prudenza in ogni economia privata non può venir considerato come pazzia in un grande Stato! Il cómpito dello Stato si limita a proteggere dalle violenze esterne, a conservare la pace interna, a fondare ed a custodire quelle opere ed istituzioni pubbliche la cura delle quali non porterebbe ai privati alcun vantaggio. Per quest'ultima asserzione Smith riconosce dunque che vi sono compiti che non possono venir esauriti dall'azione reciproca dei singoli individui guidati ognuno per sè stesso dall'istinto del guadagno. Sovratutto deve notarsi che lo stesso Smith nella composizione della sua opera di economia politica sta dal punto di vista dell' " osservatore imparziale ". Il punto di vista etico ben lungi dall'essere messo da una parte è precisamente quello che vi sta a fondamento. Se egli encomia il sistema liberista, ciò avviene perchè esso è " generoso e liberale ". Se egli esige libertà d'azione per l'individuo in quanto ciascuno di questi mira al proprio vantaggio, ciò avviene perchè egli crede che l'individuo possa " venir guidato da una mano invisibile ad operare in favore di un fine che egli non si è proposto ". " Cercando il proprio vantaggio spesso egli promuove il bene della società in modo più energico di ciò che non accadrebbe se egli realmente si proponesse di promuovere quest'ultimo ". Si ponga mente alla parola " spesso ". Si è citato (come mostrò Knies: *L'economia politica dal punto di vista storico*. Nuova ediz., Braunschweig, 1883, p. 226) questa dichiarazione di Smith tralasciando di citare la parola " spesso ", per cui la sua dottrina assume l'apparenza di una dottrina dell'armonia assoluta degli interessi egoistici, secondo la quale tutte le simpatie e tutte le azioni etiche sarebbero superflue, anzi, dannose. In questo caso certamente le due opere principali di Smith sarebbero in una contraddizione inconciliabile.

Per ben comprendere l'importanza di Smith come economista si deve riflettere all'oppressione che pesava su tutta la vita civile negli stessi paesi più progrediti. Egli difende la causa dei cittadini operosi ed economi contro i governi ignoranti, dissipatori ed arroganti, basandosi sull'esperienza dell'Inghilterra la quale, mal-

grado le guerre e le dissipazioni, per l'economia dei privati e per gli incessanti sforzi dei medesimi diretti a migliorare le proprie condizioni era pervenuta a grande prosperità. Egli vuole che venga riconosciuto il lavoro compiuto dagli oscuri e dagli umili, lavoro che pur produce la somma principale della forza della nazione. E si allieta dell'aumento delle mercedi durante il periodo che immediatamente precedette il suo, perchè i lavoratori formano la parte più grande della società. La concezione di Smith è dunque, anche per ciò che riguarda la sua opera di economia politica, di natura etico-sociale, sebbene egli attribuisca maggior importanza alla produzione che non alla ripartizione e sebbene egli parta con soverchia sicurezza dalla premessa che i punti di vista dell'economia privata possono venir trasportati senz'altro nell'economia politica.

b) Se Davide Hartley vien nominato fra i seguaci di Hume, ciò non avviene perchè egli abbia subìto in modo speciale l'influenza di Hume, ma perchè rischiarò da un nuovo lato le questioni di cui quest'ultimo si era occupato. Egli stesso dichiara di aver subìto in modo decisivo l'influenza di Newton e di Locke. Nacque nell'anno 1705 nelle vicinanze di York. Studiò dapprima teologia, che egli tuttavia abbandonò perchè non poteva sottoscrivere ai 39 articoli, e dedicossi alla medicina. Assai presto concepì il piano di scrivere un'opera nella quale intendeva insieme elaborare le sue idee religiose, filosofiche e fisiologiche. Ricevette il pensiero a cui s'informa quest'opera dal tentativo di Gay, uno scrittore poco noto, di spiegare tutti i sentimenti superiori per mezzo dell'associazione dei sentimenti inferiori. L'opera di Hartley *(Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations)* apparve nell'anno 1749. Hartley esercì la medicina e vien descritto come un uomo generoso e caritatevole († 1757). — La sua importanza nella storia della psicologia risiede nel tentativo di spiegare tutti i fenomeni complessi dell'anima per mezzo dell'associazione di sensazioni e di rappresentazioni affatto semplici. Ogni pensiero ed ogni sentimento, anche il più ideale ed il più alto, deve essersi sviluppato in questo modo, ed il potere che la nostra volontà può possedere sulle rappresentazioni, sui sentimenti e sulle azioni ha egualmente avuto origine per l'associazione. Le leggi dell'associazione sono, secondo Hartley, le leggi spirituali più alte della natura. Hartley definisce l'associazione come un collegamento, contemporaneo od in succes-

sione immediata, di rappresentazioni date (*Observations*, Londra, 1792, I, p. 66); egli descrive tuttavia anche quel fatto che ora chiamasi associazione per rassomiglianza (I, p. 291 e seg.), come pure accenna ad una coincidenza immediata (*coincidence*) delle rappresentazioni, che ha luogo nella certezza intuitiva, fondamento di ogni altra certezza. — Dal lato fisiologico l'associazione corrisponde all'unione di più vibrazioni nelle particelle del cervello, la cui contiguità, ripetendosi, finisce per riunirle in un' unica vibrazione. Hartley non vuol stabilire alcuna teoria sui rapporti reciproci delle rappresentazioni e delle vibrazioni; nella loro sorgente ultima esse sono strettamente collegate, ma egli non vuol incatenarsi allo spiritualismo, nè al materialismo. — In virtù della legge di associazione, secondo Hartley, la vita dell'anima si svolge a poco a poco dalle forme più basse a quelle più alte. Così si formano le rappresentazioni complesse, le quali possono comporre un' unità così perfetta, che più non possono venir notate le rappresentazioni semplici da cui esse hanno avuto origine, alla stessa guisa che una sostanza composta può presentare altre proprietà che non sono quelle dei suoi elementi. Inoltre attività che in principio vennero intraprese con piena coscienza possono per il loro ripetersi divenire attività incoscienti, o come Hartley le chiama, attività secondarie automatiche. Finalmente la vivezza e la forza con cui certe rappresentazioni si presentano possono più tardi passare ad altre rappresentazioni collegate alle prime mediante l'associazione. Su queste tre leggi derivate si basa ogni sviluppo intellettuale, specialmente il processo per cui i sentimenti sensibili primitivi e le prime estrinsecazioni della volontà cedono a manifestazioni più ideali. Per questa via l'egoismo può venir poco per volta mitigato ed abolito e può svolgersi un sentimento di simpatia generale e disinteressata. Per altra parte possono parimenti svolgersi conformemente a queste leggi l'invidia e la crudeltà.

Hartley per il suo modo di esporre e di concepire ricorda Spinoza. Egli fece fare un passo importante alla psicologia dell'associazione con lo stabilire la teoria dei composti psichici dotati di proprietà diverse da quelle degli elementi e col rilevare il fenomeno della sostituzione dei motivi. Ed Hartley è convinto al par di Spinoza che mediante leggi psicologiche di tal specie sia possibile il passaggio fra i contrapposti ideali estremi; la conservazione di sè stesso può per mezzo dell'associazione e per la sosti-

tuzione dei motivi trasformarsi in una mistica dedizione di sè stesso. " L'amore verso Dio, dice Hartley, ha origine in parte da ragioni egoistiche; ma poichè Dio è la causa di tutte le cose, un numero infinito di associazioni si riuniscono nella rappresentazione di lui e questa rappresentazione può divenire così predominante, che le rappresentazioni di ogni altra cosa, anche di noi stessi, in suo paragone sparisce ". — Uno strano miscuglio di misticismo e di realismo si trova così in Hartley come in Spinoza; ma al primo manca la chiarezza profonda dell'altro.

La teoria di Hartley rimase passabilmente inosservata fino a che Giuseppe Priestley (1733-1804), naturalista e teologo, celebre per la scoperta dell'ossigeno, per la sua lotta contro la dottrina della Trinità e per il suo entusiasmo in pro' della rivoluzione francese, verso la fine del secolo si levò in suo favore e la popolarizzò. Priestley medesimo designa il suo punto di vista generico come materialismo, ma egli crede — riattaccandosi ad una teoria stabilita dal gesuita Boscovich — che l'essenza della materia consista nella forza, forza di attrazione e di repulsione e gli atomi debbano venir concepiti come punti di forza, poichè questo è tutto quanto in concreto noi sappiamo di essi. La solidità non è che una proprietà sensibile che non esprime l'essenza della materia, ma solamente un' azione della medesima sui sensi. Se così è, non può esservi ragione alcuna (come dimostra Priestley nelle sue *Disquisitions on Matter and Spirit,* Londra, 1777) per assumere due sostanze diverse; le forze fisiche come le psichiche potrebbero benissimo convenire alla medesima sostanza. Priestley è convinto che questa concezione assai meglio della spiritualistica, la quale è tolta dalla filosofia pagana, concordi con la concezione cristiana originaria.

La teoria di Hartley venne parimenti accolta da un altro naturalista, da Erasmo Darwin (1731-1802), nonno di Carlo Darwin, medico, naturalista, poeta e filosofo di grande talento. Nella sua opera principale *Zoonomia or the Laws of Organic Life* (Londra, 1794 e seg., traduzione tedesca di J. D. Brandis, Hannover, 1795 e seg.) spiega l'origine degli istinti per mezzo dell'esperienza e dell'associazione sotto l'influenza dell'istinto della propria conservazione e dell'adattamento all'ambiente. Egli va più lungi di Hartley col ritenere (vedi specialmente il singolare 39° capitolo della 1ª parte) per importante il fatto che le proprietà acquistate in tal

modo possono venir ereditate; la teoria psicologica dell'associazione viene con ciò ampliata in una teoria dell'evoluzione biologica, che ha non pochi punti in comune con l'ipotesi avanzata alcuni anni più tardi da Lamarck sull'origine evolutiva delle specie, e che al par di questa prepara la grande ipotesi a cui doveva riannodarsi il nome di Darwin.

c) Di tutt'altra specie è la posizione che Tommaso Reid ed i suoi seguaci assunsero di fronte alla filosofia di Locke e di Hume. In opposizione all'analisi perseverante, che formava la forza e la grandezza della scuola inglese, ma che minacciava altresì di travolgere il fondamento della sicura concezione popolare, come pure quello della filosofia speculativa e religiosa, vien qui fatto appello al giudizio della coscienza ingenua ed al buon senso comune e vien proposto alla filosofia il còmpito di rendere conto del contenuto di questi giudizii e di erigerlo a sistema. Il pensiero, reso stanco e dubbioso dall'analisi, si rivolge ora al dato immediato e ne proclama i diritti. È questa una reazione che si manifesta sotto varie forme nel corso del secolo e che annunzia l'energica reazione contro l'indirizzo del 18° secolo che doveva trionfare al principio del nuovo secolo — reazione che sotto molti rapporti fu legittima e feconda, in quanto affermò il diritto della realtà storica, ma che nello stesso tempo dimostrossi spesso assolutamente destituita di critica quando trattavasi di giudicare della realtà del dato nei singoli casi. La scuola scozzese (così vien chiamato l'indirizzo fondato da Reid, che già può venir rintracciato presso Hutcheson e Smith, ma che con Reid giunse a dominare nelle università scozzesi) si è resa benemerita delle scienze dello spirito per la sua psicologia descrittiva; ma essa commise l'errore di prendere la descrizione per la spiegazione e di mescolare con la descrizione i suoi speciali punti di vista teoretici. — Tommaso Reid (1710-1796), l'uomo più importante di questo indirizzo, fu dapprima predicatore, più tardi professore ad Aberdeen ed a Glasgow. Nel suo scritto più importante (*Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1764) egli racconta come già fosse partigiano della filosofia di Locke e di Berkeley, e come il *Treatise* di Hume gli avesse mostrato a quali pericolose conseguenze esse conducano: alla distruzione, cioè, di ogni scienza, di ogni religione, di ogni virtù, di ogni buon senso *(common sense)*. Perciò egli ha sottoposto tutto l'indirizzo alla critica ed ha scoperto che esso contraddice all'esperienza;

quindi è sul terreno dell'esperienza che egli vuol combatterlo. Vuol seguire il metodo di Bacone e di Newton. — Ciò che Reid aveva esposto in breve forma nella sua *Inquiry* venne più tardi da lui svolto in riguardo alle speciali attività psicologiche nelle sue opere più grandi: *Essays on the Intellectual Powers of Mind* (1785) e *Essays on the Active Powers of Mind* (1788).

Alla base di ogni nostra conoscenza stanno, secondo Reid, certe presupposizioni istintive che non possono venir scosse da alcun dubbio. Esse dirigono con potenza irresistibile le opinioni e la condotta di tutti gli uomini, nei rapporti generali della vita. Esse sono i principii del buon senso *(principles of common sense)*, i quali sono più antichi di ogni filosofia e posseggono perciò maggior autorità di questa. Esse sono parti essenziali della nostra costituzione originale che proviene direttamente da Dio.

A questi principii appartiene anzitutto la fede in un mondo materiale esterno e nell'esistenza dell'anima. Ogni sensazione che io ricevo eccita per una suggestione naturale *(natural suggestion)* la credenza in un oggetto esterno della sensazione, come pure in un *io* che riceve la sensazione. Fra la sensazione e la memoria da un lato e l'immaginazione da un altro lato esiste non solamente una differenza quantitativa, ma anche una differenza qualitativa che non può venir spiegata ulteriormente. La credenza in qualche cosa di sentito o di ricordato è un semplice atto della coscienza che non può venir più minutamente descritto, come non può venir spiegato per mezzo dell'associazione. Veramente noi abbiamo qui dinnanzi a noi un tratto della nostra natura degno di nota: per una specie di magia naturale *(by a natural Kind of magic)* la sensazione richiama qualche cosa nella nostra coscienza, un qualche cosa che noi non abbiamo mai appreso e che tuttavia subito concepiamo e crediamo. — Affine alla percezione sensibile (percezione che oltre alla sensazione comprende pure quella suggestione naturale) è l'istinto causale, un' inclinazione naturale, sebbene inspiegabile, a credere che quei collegamenti di fenomeni che noi abbiamo percepito per il passato debbano persistere anche nell'avvenire. Su questo principio poggia ogni scienza così come ogni superstizione; esso può chiamarsi il principio induttivo. Ogni sano intelletto umano lo riconosce, e quelli che non lo riconoscessero sarebbero da noi giudicati degni d'esser chiusi in un manicomio. — Nel campo pratico noi abbiamo il senso morale come esempio di principio originario. " Come

per mezzo dei sensi esterni „, dice Reid (*Active Powers*, p. 238), " noi non soltanto riceviamo le rappresentazioni originarie delle varie proprietà dei corpi, ma possiamo anche formare i giudizî originarii che questo corpo possiede queste proprietà e quello possiede quelle altre, così per le nostre facoltà morali noi riceviamo le rappresentazioni originarie del bene e del male, del merito e del demerito, come pure i giudizî originari che questa condotta è buona, quella è cattiva, questo carattere è meritevole, quell'altro è biasimevole „. La natura si rivela nel senso morale allo stesso modo che nei sensi esterni. I primi principii posseggono e nel campo pratico e nel campo teoretico una certezza intuitiva *(intuitive evidence)* che non ammette resistenza purchè lo spirito sia giunto a maturità, calmo e spassionato.

Reid e la scuola scozzese segnano una reazione contro Hume, come a suo tempo la scuola di Cambridge contro Hobbes. È caratteristico che questa stessa reazione non si richiama alle verità eterne, ma alla testimonianza dell'esperienza. Invero essa crede, e questo è il suo grande errore, di poter ricavare direttamente dalle più semplici percezioni verità eterne ed essa crede ad altrettanti istinti originarii quanti sono i fenomeni enigmatici. Un modo di spiegare assai comodo! Nello stesso tempo essa dà all'intuizione una più grande estensione che non venisse data da Descartes, Locke e Leibniz, i quali davano questo nome soltanto alle più semplici constatazioni dell'eguaglianza e della differenza. Gli atti più complicati della coscienza vengono spiegati come intuitivi e quindi considerati come giustificati. Quest'indirizzo doveva condurre ad impedire ogni ricerca ed ogni indagine. Ed Hume non viene propriamente colpito da esso, poichè egli stesso già aveva dichiarato di parteggiare in pratica per " i principii del buon senso „, ma di trovare estremamente difficile il *fondarli*. Ciò che giustifica Reid di fronte ad Hume sta nel non avere quest'ultimo scorto la connessione originaria e costante delle sensazioni, la quale è un fatto come ogni singola sensazione per sè stessa. Ma egli si sottrasse ad una confutazione scientifica di Hume col richiamarsi al buon senso, ciò che era una rinunzia ad ogni filosofia.

Dopo Hume si ha nella storia della filosofia inglese una specie di pausa del tutto spiegabile. Come già venne notato, l'indirizzo per cui si era avviata la scuola inglese era stato ora completamente percorso: la via era al termine. E d'altra parte si avanzavano ora

in prima linea interessi politici e religiosi; la politica faceva di nuovo appello, dopo di avere per lungo tempo vissuto sull'eredità della rivoluzione del 1688, alle forze migliori della nazione; ed il sentimento religioso compresso in parte dal latitudinarismo e dal deismo esplodeva nuovamente nel metodismo, il quale segna una vigorosa reazione popolare contro il precedente periodo razionalistico. Su questi rapporti noi non possiamo qui estenderci più a lungo: un'eccellente descrizione degli stessi si trova nell'opera di Leslie Stephen: *History of English Thought in the 18.th Century.*

LIBRO QUINTO

L'illuminismo francese e Rousseau.

Caratteristica generale.

Il pensiero filosofico era stato condotto da Davide Hume fino ad un punto in cui un progresso ulteriore era solamente possibile mediante l'adozione di punti di vista affatto nuovi. La risposta alla questione proposta nel 1739 da Hume nel " *Treatise* „ venne solamente data nell'anno 1781 da Kant nella " *Critica della ragion pura* „. Lo spazio di tempo che corre fra le due grandi opere ha importanza nella storia della filosofia per ciò, che in quel tempo si fece del pensiero filosofico un'arma di combattimento. L'opera pacifica del pensiero venne interrotta dal segnale che chiamava a raccolta, che incitava alla lotta contro le tradizioni e le istituzioni dell'epoca anteriore, cui l'impaziente spirito umano chiamava a rendere conto. La nuova scienza aveva condotto nel campo della natura materiale ad un risultato grandioso, grandioso non solamente per il suo vasto orizzonte, ma altresì per le sue sicure fondamenta. Nel campo spirituale si possedeva nel principio stabilito dalla scuola inglese, che la validità di ogni rappresentazione abbia il suo criterio nell'origine dall'esperienza, uno strumento per l'esame di tutte quelle idee dinanzi alle quali si invocava il rispetto. E nel campo sociale e politico si aveva nei principî del diritto naturale, che erano emersi dalle aspre lotte dei secoli sedicesimo e diciasettesimo, un criterio che arditamente s'ergeva contro il principio di autorità che finora aveva governato l'ordinamento sociale. Si aveva

dunque ultimato ogni ricerca così da aver diritto a procedere alla applicazione pratica? Certamente non avevasi altro diritto fuorchè quello dato dal potente impulso alla vita. I pensatori solitarî non avrebbero considerato le conclusioni come definitive; ma il loro tempo era tramontato. Alcuni anni prima che Hume si recasse in Francia per poter elaborare la sua opera in una maggior solitudine, due giovani francesi avevano visitato l'Inghilterra, ma non per maturare i loro pensieri nella solitudine, bensì invece per schiudere il loro senso ed il loro animo alla vita spirituale inglese e per accogliere in sè il vivo movimento che era spuntato sul fecondo suolo d'Inghilterra. Voltaire e Montesquieu portavano con sè in patria dall'Inghilterra, come da un mondo affatto straniero, delle idee interamente nuove sulla filosofia, sulla religione, sulla chiesa e sullo Stato. La conoscenza da essi fatta col pensiero e con l'ambiente inglese, era una conoscenza esteriore e fugace: il loro fine non era di tenere per sè quanto avevano imparato, per svolgerlo ulteriormente, ma di divulgarlo nel mondo nella forma più libera, più facile e più semplice che fosse possibile per risvegliare, eccitare, trasformare. Ed a questo fine non si fecero soltanto servire il metodo ed i risultati del pensiero inglese: tutta l'evoluzione del pensiero, a partire dal Rinascimento fino ai grandi sistemi ed alla filosofia empirica, diede i mezzi per la lotta. Dietro alla critica violenta e radicale che ora veniva applicata alla tradizione, stava un dogmatismo che credeva di avere risolto i più essenziali problemi riguardo al mondo ed alla vita. Per distruggere ciò che sussisteva, bisognava essere ben fermi sul proprio terreno. Quando tutto in una volta, in un istante, si vuol fare i conti con tutto ciò che la storia ha prodotto nel campo spirituale e nel campo sociale, si deve avere una grande fiducia nel proprio punto di vista. Ma così accade sempre nella storia: nel giorno del giudizio non si ha tempo di attendere che tutte le premesse siano ordinate. Il cristianesimo e la chiesa non attesero per abbattere l'antica coltura di poter pienamente provare la loro superiorità. L'antica civiltà venne distrutta. Le correnti spirituali procedono senza riguardi. Se un bisogno spirituale è stato lungamente compresso, giunge un punto in cui esso erompe, per quante cose degne esso possa anche travolgere nel suo cammino. Che l'antica coltura non fosse stata realmente vinta dalla chiesa, se ne ebbe la prova durante il Rinascimento. E che la rivoluzione filosofica e politica degli ultimi de-

cennii del secolo diciottesimo non avesse realmente vinto l'antico ordinamento delle cose, venne chiaramente dimostrato dalla reazione romantica del secolo diciannovesimo. Non si era in realtà ancora finito di discutere di filosofia nei gabinetti dei dotti, quando si incominciò a discuterne dapprima nei saloni e poscia per le vie e sulle piazze. L'impreparazione filosofica delle armi del pensiero colle quali si scese in campo, non tolse tuttavia nulla della sua importanza alla missione storica degli uomini che aprirono la lotta. Quando si tratta della vita si deve adoperare le armi che si posseggono. E quantunque non sempre si riceva l'impressione che i filosofi francesi del secolo diciottesimo possedessero una vera superiorità intellettuale, e quantunque essi per il loro studio zelante di semplificare e di popolarizzare, facessero spesso piccolo il grande e profanassero il veramente sublime, dietro al loro dogmatismo, alla cecità ed all'angustia della loro mente eravi una fede ardente nella luce, nel progresso, nell'umanità, e per questa fede possono ad essi venir perdonati molti peccati. Ciò che Voltaire esprime nelle parole con cui ricorda un nobile pensatore morto in età giovanile (Vauvenargues): " Donde avesti tu dunque il potente volo in questo secolo di piccolezze? ", può benissimo servire di motto all'intero movimento. Specialmente quando si tratta della filosofia francese del secolo diciottesimo non in una storia della letteratura e della cultura, ma in una storia della filosofia, non si deve dimenticare la corrente soggettiva e profonda; ciò che offre la corrente superficiale può spesso apparire meschino ed insignificante. Tuttavia vi fu un uomo nel cui animo impetuoso ed agitato la corrente soggettiva ebbe un dominio quasi incontrastato, cosicchè egli ebbe l'ardire di difendere, in un modo fino allora non mai udito, il diritto della natura contro la coltura e la riflessione, il diritto dei grandi e semplici valori della vita umana contro ogni specie di aristocrazia e di raffinamento. In Gian Giacomo Rousseau apparve un nuovo elemento della vita, un nuovo lato della vita dello spirito che si pose in contrasto tanto con la nuova sapienza critica quanto con l'antico ordinamento delle cose. Egli mostrò che il vivo sentimento umano ha radici più profonde che non qualsiasi autorità, o qualsiasi riflessione critica, che esso non può venir sostituito da nessuna tradizione e da nessun pensiero, ed è il fondamento di ogni valore della vita. L'importanza del sentimento nella sua maggior semplicità e purezza, mai non era ancora stata posta così

efficacemente in rilievo, per quanto spesso gli indirizzi mistici ne avessero preso le parti. Non tanto per le sue idee e per le sue teorie quanto assai più per la sua personalità (malgrado le debolezze di essa) Rousseau segna nel rapporto filosofico un cambiamento di indirizzo: il problema apprezzativo sorse con lui in modo deciso, mentre fino allora il problema dell'esistenza ed il problema della conoscenza avevano dominato quasi esclusivamente. Ed egli volgendosi contro l'antico ordinamento come contro la nuova critica, dice esservi un qualche cosa di cui nè l'uno nè l'altra vogliono riconoscere il diritto. Tra i filosofi francesi del secolo diciottesimo egli è colui che più recisamente prelude all'avvenire e ne porta con sè i germi. Egli è anche, fra i pensatori di quel tempo, colui che più si interessa dell'infanzia.

Che le conseguenze radicali, sia nella loro forma negativa, sia nella loro forma positiva, venissero appunto dedotte in Francia e non in Inghilterra dove erano emersi i principî decisivi, ebbe la sua buona ragione storica. Taine ha luminosamente mostrato (nell' "*Ancien régime*") come la lingua e lo spirito francese avessero a corte, nei *salons* ed attraverso l'arte classica subito un tale raffinamento da poter essere meglio d'ogni altro, i veicoli di idee semplici e chiare, gli organi di un pensiero che con una preparazione minima si accingeva a trattare i più gravi problemi e che aveva per intenzione non di allargare il suo campo, ma soltanto di elaborare il già acquistato. Lo spirito classico e la lingua forbita non sarebbero tuttavia una spiegazione sufficiente. Essi spiegano la forma, non però il contenuto e l'indirizzo. La vera e propria causa per cui le conseguenze pratiche della filosofia inglese vennero tratte in Francia e non in Inghilterra, deve ricercarsi nel fatto che l'antico ordinamento delle cose sul suolo francese stava, di fronte al nuovo, più immobile e più rigido che non in Inghilterra, pur essendo ivi più vuoto e corrotto che non sul suolo inglese. La società inglese aveva in sè accolto le nuove forze ed era in grado di servirsene per la continuazione del proprio sviluppo. In Francia l'antico ordinamento della società era stato stabilito in un modo così conseguente che esso doveva o distruggere ogni critica o venir da questa distrutto.

1. — Voltaire e Montesquieu.

Nelle sue *Lettres sur les Anglais* (1732) Voltaire (1694-1778) esponeva ai suoi concittadini una nuova filosofia ed un nuovo ordinamento della società. Egli contrapponeva Locke e Newton a Descartes, i sociniani, i quaccheri ed altri dissidenti ai cattolici, la costituzione parlamentare alla monarchia assoluta. Anche quando egli non accennava direttamente ad un confronto e si atteneva puramente alla descrizione, l'intenzione era tuttavia sufficientemente chiara ed essa non venne fraintesa; il libro venne bruciato. Molti francesi consideravano senza altro Voltaire (come più tardi Montesquieu) come un cattivo patriota perchè egli ammirava tutto ciò che era inglese. Ma quelle lettere segnano un punto decisivo nella storia della coltura: l'innestamento del pensiero inglese su quello del continente. Più tardi Voltaire pubblicò una buona esposizione popolare delle teorie fisiche di Newton (*Éléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde*, 1738), che molto contribuì a diffondere ed a far trionfare la nuova scienza della natura. Voltaire ha la sua importanza non come pensatore indipendente, ma come compendiatore e volgarizzatore. Il titolo di una delle sue opere più importanti: *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), è a questo riguardo caratteristico. Le idee sono preparate; non si tratta più che di foggiarle in modo da poterle facilmente trasportare. Egli celebra Locke per averci data la storia dell'anima, mentre prima tanti " *raisonneurs* „ ce ne avevano dato il romanzo, e per avere derivato tutto ciò che è nell'intelletto dalla sensazione. Ma Voltaire non è alieno dall'andare oltre e dal considerare ogni memoria ed ogni pensiero soltanto come un sentire continuato e modificato; allorchè Condillac (del quale parleremo più avanti) ebbe stabilito questa dottrina, Voltaire si unì a quanto aveva detto " il grande filosofo „ (Art. *Sensation* nel *Dict. phil.*). Ma se tutto deriva dai sensi, che cosa potremmo noi sapere dell'eterno ed infinito e della natura dell'anima? Pressochè nulla. Particolari a Voltaire, in opposizione sia a Locke che a Condillac, sono i risultati scettici che egli deriva dal principio che ogni cosa nella nostra coscienza proviene dalla sensazione. È ben vero che ufficialmente egli ci assicura, con una

ironia che non può venir fraintesa, che la rivelazione ci ha insegnato l'anima essere una sostanza spirituale. Ma il suo convincimento dei " limiti dello spirito umano „ (vedi l'art. " *Bornes de l'esprit humain* „ nel *Dict. phil.*) si manifesta nelle parole con cui egli chiude l'art. sull'anima nel suo *Dizionario filosofico:* " O uomo, Dio ti ha dato l'intelletto perchè tu ti diriga verso la giustizia, non perchè tu penetri nell'essenza delle cose create! „.

Ogni cosa proviene dalla sensazione, su ciò Voltaire non nutre alcun dubbio. Ma e la sensazione? Locke aveva detto, con grande gioia di Voltaire, che nulla impedisce di credere che Dio abbia dato alla materia la capacità di sentire. Voltaire non pose mente che la concezione di questa capacità può solamente avvenire, secondo Locke, mediante un atto *miracoloso*: egli afferra l'osservazione e se ne serve incessantemente come arma contro gli spiritualisti. Nel suo sistema si manifesta tuttavia nello stesso tempo lo studio di ricondurre ogni cosa ai due principii: Dio e la materia. Degli spiriti intermedii egli non sapeva che farsi. Ma che cosa è dunque la materia? Noi non sappiamo propriamente che cosa essa sia, come non sappiamo che cosa sia l'anima. Tuttavia non dubita dell'esistenza di essa e le attribuisce anzi un'esistenza eterna: " Nessun principio „ egli dice (Art. *Matière* del *Dict. phil.*) " è più generalmente riconosciuto di quello che afferma *che nulla può sorgere dal nulla.* Il contrario è inconcepibile „. E cerca di mostrare che la religione non ha nulla a soffrire per la supposizione di una materia eterna, ordinata dalla divinità conformemente ai suoi fini. " Veramente noi sappiamo mediante la fede che Dio trasse la materia dal nulla, ma „ ecc. Senza dubbio anche la dottrina dell'eternità della materia presenta varie difficoltà, e non dobbiamo lusingarci di poterle vincere; la filosofia non può spiegare ogni cosa. La fede in una materia eterna ordinata da Dio non presenta tuttavia alcuna difficoltà morale: noi abbiamo sempre gli stessi doveri, sia che noi abbiamo sotto i piedi un caos ordinato, od un caos creato! Voltaire attribuisce un'importanza minima alle decisioni speculative e dogmatiche nel rapporto pratico e morale. Questo è forse il punto in cui egli ha la sua più grande importanza filosofica ed in cui il suo scetticismo si dimostra meno frivolo. Quanto alla serietà pratica che Voltaire sapeva dimostrare quando era necessario, ce ne è sufficiente testimonianza il suo insorgere in favore degli oppressi e dei condannati innocenti. Egli dimostrò

coi fatti che se anche quando rinviava così spesso alle dottrine della rivelazione, non era che ironia maliziosa, quando contrapponeva la pratica alla speculazione, egli vi aderiva incondizionatamente con tutto l'essere suo. Relativamente alla fede nell'immortalità sembra essere stata sua opinione che questa sia necessaria per conservare il senso morale nell'umanità. (*Le bien commun de tous les hommes demande qu'on croye l'âme immortelle. Lettres sur les Anglais*, XIII.) Egli cercò tuttavia di darvi un fondamento nella fede in Dio, sebbene anche qui si appoggiasse sul *bien commun* (83), partendo (come Newton) dalla finalità della natura. Sostiene la dottrina delle cause finali, solo avverte che si debbono prendere in considerazione quegli effetti che sono immutabili in ogni tempo ed in ogni luogo, non gli effetti particolari e secondarii. Acutamente e con una certa qual maligna compiacenza Voltaire mette in rilievo i lati oscuri del mondo e combatte l'ottimismo che con lo sguardo rivolto alle grandi leggi dominanti nel tutto non vede o disprezza il dolore e l'infelicità di cui questo generale ordinamento delle cose può essere causa per i singoli esseri. È noto come il terremoto di Lisbona gli porgesse speciale occasione di burlarsi del migliore dei mondi possibili. Egli colpisce al cuore il sistema ottimistico di Leibniz quando fa dire da Candido (il quale vien flagellato in un *autodafè* che ha luogo dopo la rovina di Lisbona a titolo di espiazione) a sè stesso: " Se questo è il migliore dei mondi, come saranno dunque fatti gli altri? „ Voltaire era indignato che Leibniz e Shaftesbury avessero detto, e dopo di essi Pope in versi, che tutto è bene e che non si può esigere che Dio muti le sue leggi eterne per una creatura così misera qual'è l'uomo. " Devesi tuttavia concedere „ egli dice (Art. *Tout est bien* nel *Dict. phil.*), che questa misera creatura ha il diritto di gridare con tutta umiltà e — pur continuando a gridare — di cercare di comprendere perchè quelle leggi eterne non sono state fatte pel bene di ogni singolo individuo! „ Per Voltaire la risposta a quest'ultima domanda era data dalla sua dottrina di Dio e della materia, la quale gli era forse stata suggerita dalla riflessione sui mali di cui è causa pei singoli esseri il regolare ordinamento della natura. Egli crede in un Dio buono, ma i dolori del mondo attestano che questo Dio non è onnipotente e deve incessantemente vincere una resistenza, ed egli ascrive questa resistenza alla materia. Il lato morale della religione era

per lui l'essenziale. “ Dopo la nostra santa religione „ egli dice incominciando con la sua riverenza ufficiale (Art. *Religion* nel *Dict. phil.*), “ che sicuramente è l'unica buona religione, qual'è dunque la meno cattiva? Non deve essere la più semplice? Non deve essere quella che insegna molta morale e pochissimi dogmi? Quella che si studia di rendere gli uomini giusti, senza renderli assurdi? „ Egli chiama superstizione tutto ciò che nella religione va al di là dell'adorazione di un essere altissimo. L'idea della semplicità che era stata applicata dai pensatori del Rinascimento all'intelligenza del mondo naturale viene ora dai pensatori dell'illuminismo applicata al soprannaturale. Per riguardo alla religione positiva la critica di Voltaire considera i dogmi così come essi sono: egli non domanda nulla intorno alla loro formazione, alla loro origine dal sentimento umano, intorno al valore simbolico che essi possono possedere come espressione di esperienze dell'anima acquistate a caro prezzo. Egli scherza sopra le isole capricciosamente ordinate nell'oceano della religione e non riflette che ciò che appare disperso alla superficie in modo così irregolare e contradditorio può avere la sua connessione sotterranea ed è forse l'effetto di forze vulcaniche profonde. Egli non comprese l'inconscio o il subconscio, l'involontario e lo spontaneo, l'agitarsi oscuro del sentimento. Egli vide ogni cosa nella luminosità di un giorno chiaro. Crepuscoli e penombre furono per lui indizî di ambiguità, di vaneggiamento, di sciocchezza, di ridicolo o di abbiezione. Contro tutto questo egli si vale della semplice alternativa che bisogna essere o pazzi o impostori *(fou ou fripon)* per crederci. Ciò che crea la superstizione è la pazzia e l'imbecillità del fanatismo le quali possono giungere fino all'insolenza *(insolente imbécillité)*; in seguito vengono gli impostori i quali si servono della pazzia per i loro fini (84). È questa una psicologia elementare della religione che innegabilmente soddisfa al principio della semplicità ed è in alto grado “ portatile „.

Voltaire era convinto che fosse giunta l'epoca in cui potessero venir deposti tutti i pregiudizî. Non era sua opinione che tutti i pregiudizî sian cattivi: ve ne sono alcuni che sarebbero approvati dalla ragione (Art. *Préjugés* nel *Dict. phil.*). Ma egli non dubitava della sufficienza della ragione quale questa veniva allora concepita. Esultava al pensiero che fosse giunta “ l'epoca della ragione „ (nelle lettere a d'Alembert). In ogni punto vedeva

diminuire la potenza della chiesa, nella coscienza degli uomini colti come nello stato. A dir vero la diffusione dei lumi aveva i suoi limiti; la “ *canaille* „, i “ calzolai e le serve „ non potrebbero parteciparvi. Ma Voltaire se ne consola: “ non si tratta tanto di impedire ai nostri lacchè di recarsi alla messa od alla predica, quanto di sottrarre i padri di famiglia alla tirannia degli impostori e di diffondere lo spirito di tolleranza „ (85). Egli non presentiva che ben presto anche i lacchè avrebbero incominciato a filosofare; egli pel primo aveva reso la filosofia “ portatile „. Egli non poteva trasportarsi al di là del dualismo fra la gente bennata *(honnêtes gens)* e la plebe *(canaille)*. Anche qui si atteneva all'opposizione emergente, senza essere in grado di scoprirne l'occulto collegamento. Non deve tuttavia dimenticarsi che appunto ai suoi tempi vi era fra le diverse classi del popolo una divisione così radicale e profonda come oggi più non conosciamo e che Voltaire vedeva la soluzione della questione in una monarchia illuminata che si prendesse cura anche delle moltitudini.

Montesquieu (1689-1755) possedette delle qualità essenziali che fecero difetto a Voltaire, specialmente quella di pensare che le cose debbono venir considerate nella loro determinata concatenazione e non divelte da questa per il piacere di far dello spirito. Egli si eleva molto al di sopra del pensiero ordinario del secolo diciottesimo per l'idea che sta a fondamento della sua opera principale (*Esprit des lois*, 1784): le istituzioni e le leggi non sono un prodotto arbitrario, ma presuppongono, per poter sussistere ed agire, determinate condizioni naturali. Mette in rilievo la connessione delle leggi con il clima, i costumi ed il modo di vivere, con la religione e con il complesso del carattere del popolo. “ Le leggi „ egli dice (*Esprit des lois*, I, 3) “ debbono essere così particolari al popolo per cui vennero istituite da essere un puro caso che le leggi di un popolo convengano ad un altro popolo „. La nuova scuola storica ha in Montesquieu uno dei suoi più importanti precursori. — Egli si adopera tuttavia per ricavare dallo studio dei rapporti storici delle idee generali. In parecchi punti egli può mostrare, pure applicando il suo metodo storico, quanto vi era di sofistico nelle difese che si erano fatte di inveterati abusi, come, per esempio, nelle sue ricerche sulla libertà personale e politica. E la sua ammirazione per l'antichità e per l'Inghilterra gli suggerisce descrizioni ideali che erano altrettante condanne delle condizioni della

Francia. Allo stesso modo che al suo ritorno in patria egli trasformò il suo giardino in un parco inglese, così le sue idee politiche assunsero un colorito inglese. Qui deve però osservarsi che nella sua celebre descrizione della costituzione inglese (*Esprit des lois*, XI, 6) egli si appoggia assai più sullo studio del libro di Locke *Of Civil Governement*, che non su di una profonda indagine intorno alla vita della costituzione inglese nella sua connessione con la storia ed i costumi della nazione. La trattazione di Locke non era che una giustificazione teorica della rivoluzione; essa non aveva per scopo di descrivere ciò che esisteva storicamente, ma di fondare il diritto di svolgere più ampiamente in una determinata direzione l'esistente storicamente. Montesquieu va anche più innanzi di Locke sviluppando più sottilmente di quest'ultimo la teoria della triplice ripartizione del potere, in legislativo, giudiziario ed esecutivo. Egli non vide che questa triplice ripartizione può effettivamente soltanto venir applicata ad un determinato periodo della storia inglese, precisamente al tempo che segue immediatamente la rivoluzione. Prima il re aveva avuto una parte maggiore nel potere legislativo, più tardi il parlamento ottenne una partecipazione sempre più grande al potere esecutivo (86). Montesquieu considerava nondimeno questo sistema come sorto fra gli antichi Germani. " Questo bel sistema venne inventato nelle foreste ". Egli non lo conobbe che allo stato di completa elaborazione e come una forma esteriore della vita politica del popolo; non vide l'autonomia amministrativa degli enti minori che serviva di base alla costituzione parlamentare inglese. Come Voltaire afferrò i risultati di Locke e di Newton senza comprenderne lo spirito, il senso scientifico da cui erano emersi, così accolse Montesquieu la forma della costituzione inglese e la sistematizzò, senza insieme accoglierne il fermo fondamento che realmente la sostiene. Considerato da questo lato, egli si risente dello spirito dell'illuminismo e trova posto nelle sue file. Anche in lui si ritrova lo " spirito classico ". Albert Sorel giustamente dice di lui: " Egli non segue i governi nel loro sviluppo storico.... Egli li presenta come consolidati, compiuti, definitivi.... Nessuna cronologia, nessuna prospettiva; ogni cosa giace nel medesimo piano. L'unità di tempo, di luogo e d'azione è trasportata dal teatro nella legislazione ". Non era tuttavia opinione di Montesquieu che le forme inglesi potessero senz'altro venir trapiantate in Francia. I suoi pensieri volgevansi assai più verso

un ravvivamento dell'antica monarchia francese con una burocrazia illuminata ed una magistratura indipendente. Ma lo spirito della sua epoca infuse nella sua opera delle tendenze che contrastavano al suo proprio metodo storico; e questo spirito ebbe specialmente sui suoi lettori un potere così grande che venne dato alla sua opera un significato rivoluzionario quale non era nelle sue intenzioni.

2. — Condillac ed Helvetius.

Il fondamento gnoseologico e psicologico dell'illuminismo francese venne elaborato da Condillac (1715-1780), un pacifico studioso, il quale, dopo essersi consacrato fin dalla sua gioventù allo stato ecclesiastico e dopo aver diretto l'educazione di un principe italiano, visse i suoi ultimi anni in un'abbazia le cui entrate erangli state assegnate. Nella sua opera principale (*Traité des sensations*, 1754) egli svolge con chiarezza e con ampiezza, seguendo piuttosto una via deduttiva che non una via induttiva, il principio che ogni cosa nella nostra coscienza, non solamente — come aveva insegnato Locke — ogni contenuto, ma anche tutte le attività e tutte le forme, altro non sono che una pura trasformazione di sensazioni semplici e passive (*sensations transformées*). La singola sensazione si presenta come un mutamento puramente passivo dell'anima. Se questo mutamento è tanto forte da escludere altre sensazioni, ha origine l'attenzione. Se noi abbiamo contemporaneamente due sensazioni, si dice che noi paragoniamo e giudichiamo. Il ricordare non è che un effetto ulteriore della sensazione. L'astrarre è il distinguere una sensazione da altre sensazioni. La condizione di ogni paragonare, giudicare, ricordare ed astrarre è l'attenzione, la quale è perciò il fenomeno fondamentale della conoscenza. Con l'aiuto di essa noi possiamo apprendere chiaramente e distintamente ciò che si presenta da principio in un insieme caotico. Da una tale apprensione separata e perciò distinta di ciò che da principio appare in un miscuglio caotico — dunque dall'analisi — dipende ogni conoscenza. Se noi mediante il linguaggio ci foggiamo un segno per ciascuno degli elementi presentati dall'analisi, mettendo in rapporto questi segni e sostituendone alcuni con altri che abbiano il medesimo significato, noi possiamo svolgere una

specie di calcolo logico, un linguaggio scientifico completamente chiaro e preciso. L'analisi può solamente venir intrapresa mediante un linguaggio di segni; ma essa a sua volta reagisce su questo linguaggio di segni, ed ogni scienza è propriamente un sistema di segni i cui significati ed i cui reciproci rapporti sono completamente chiari. I linguaggi sono metodi analitici creati dall'uomo, che, guidato dal suo istinto a fare dei gesti e ad emettere grida quando è eccitata la sua attenzione, è naturalmente tratto ad analizzare. In seguito sarà poi la scienza, l'analisi precisa, la stessa cosa di un linguaggio perfetto.

La teoria della conoscenza di Condillac è il tentativo più energico di derivare ogni cosa dall'esperienza ponendo l'esperienza come qualche cosa di assolutamente passivo, ma nello stesso tempo in modo da non togliere la possibilità di fondare la scienza sull'esperienza. Per la sua chiarezza e semplicità la sua dottrina ebbe numerosi aderenti e si sostituì nelle cattedre ufficiali al cartesianismo. Essa fu la filosofia che venne insegnata verso la fine del secolo, durante la rivoluzione e sotto l'impero, fino a che nuovi indirizzi non presero il sopravvento. Condillac si serve nel *Traité des sensations* di una finzione, immaginando una statua i cui sensi si risvegliano l'uno dopo l'altro all'attività; manifestandosi le sensazioni solamente una alla volta, egli indaga come la vita della coscienza si svolga successivamente e come essa acquisti sotto l'influenza delle impressioni le sue diverse capacità (l'attenzione, la comparazione, la memoria, ecc.), le quali non sono quindi disposizioni originarie date dalla natura. È specialmente caratteristico il suo tentativo di descrivere l'attenzione come uno stato puramente passivo, come altresì è caratteristica la sua descrizione del paragonare come un'attenzione rivolta contemporaneamente a due impressioni. — Il sorgere graduale delle varie facoltà avviene sotto l'influenza degli impulsi e dei bisogni dell'uomo. Impulso e bisogno sorgono per il paragone dei sentimenti piacevoli con sentimenti spiacevoli, i quali sono, sì gli uni che gli altri, una specie particolare di sensazioni. Il creatore della natura, invece di dotarci di una quantità di capacità originarie, ci diede il sentimento di piacere e di dispiacere per risvegliare l'attenzione e con ciò porre in moto l'analisi dapprima nella sua forma più semplice, poscia nelle sue forme superiori.

Sebbene la dottrina di Condillac considerata sotto un certo aspetto

sia in recisa opposizione col cartesianismo, essa ha nondimeno dei punti di contatto con quest'ultimo non solamente per la grande importanza da essa attribuita al metodo analitico, ma anche per la concezione spiritualistica che in conclusione ne forma la base. Imperciocchè Condillac afferma decisamente che la sensazione è diversa dal movimento, e che quest'ultimo può perciò solamente essere la causa occasionale del sorgere della sensazione in un'anima diversa dal corpo. Certo noi non conosciamo (e questo è concesso da Condillac come da Locke) la sostanza dell'anima, come non conosciamo quella del corpo. Ma la facoltà del paragonare (secondo Condillac la facoltà di avere due sensazioni in una volta) presuppone tuttavia una sostanza *individuale* come soggetto delle sensazioni. (Vedi specialmente *De l'art de raisonner*, I, 3 e *Discours préliminaire du cours d'étude,* Art. 4.) Oltre a ciò la dottrina di Condillac riguarda solamente le nostre sensazioni; queste sono solamente gli stati proprii della " statua „; se la prima sensazione è dovuta al profumo di rosa, l'anima è allora solo profumo di rosa e nulla più. L'estensione, che secondo Condillac deriva solamente dal senso del tatto e non ha assolutamente origine dal senso della vista, non è che l'elemento più costante delle nostre sensazioni attorno al quale si raccolgono gli altri elementi; ma si ha perciò il diritto di considerarla come espressione della realtà assoluta? L'estensione è una sensazione che al par di altre sensazioni vien eccitata in noi da un qualche cosa del quale noi non conosciamo l'essenza (*Traité des sensations*, I, 1; II, 11; IV, 5). Condillac mostra di subire l'influenza di Berkeley (" *Barclai* „, come egli lo chiama), in ogni caso della sua *Theory of Vision*, mentre invece è dubbio se gli fossero note le opere principali; la sua teoria dell'astrazione non ce ne dà alcun indizio.

Noi già vedemmo come Voltaire rinviasse a Condillac come al " grande filosofo „. Come ben può accadere in tempo di guerra, i risultati dei pacifici pensatori vennero fatti servire come armi da guerra. Si accolse la sua teoria della trasformazione della sensazione, ma si lasciò il suo spiritualismo. In diretto accordo con l'indirizzo più radicale, e con una sempre crescente simpatia per questo, compose al contrario Helvetius (1715-1771) le sue opere (*De l'esprit,* 1758. — *De l'homme,* 1773-74). Lo scritto *De l'esprit* venne considerato come uno dei libri più empi. Esso venne condannato dall'arcivescovo di Parigi, dal papa e dal parlamento parigino ed Helvetius che

per la sua opera letteraria aveva sperato di acquistarsi la gloria, dovette per qualche tempo dimorare all'estero, dove trovò buona accoglienza specialmente presso Federico il Grande. Questi ne stimava il carattere disinteressato ed alla morte di lui scriveva a d'Alembert: “ Con infinito dolore ne ho appreso la morte. Il suo carattere mi pareva degno di ammirazione. Si sarebbe forse desiderato che egli avesse piuttosto tratto consiglio dal suo cuore che non dal suo intelletto „. Helvetius fu un uomo di sensi liberali, mite e affabile, che mise al servizio della letteratura e della beneficenza le ricchezze che aveva acquistate come appaltatore generale. Egli considerava con grande tristezza e con grande corruccio (come specialmente può vedersi dallo scritto *De l'homme*) l'avvilimento e la dissoluzione della sua patria. I suoi scritti partono dal convincimento che l'esclusione degli individui dalla partecipazione attiva alla vita pubblica abbia tristi conseguenze. I caratteri non hanno allora degni motivi ed oggetti del loro agire. La letteratura e la morale ne debbono soffrire. Poichè lo sviluppo del talento come della virtù, dello “ spirito „ *(esprit)* come della “ probità „ *(probité)* è condizionato dalla forma di governo e dall'educazione, che è determinata a sua volta dalla forma di governo. Questo è il grande pensiero principale da cui parte Helvetius nelle sue opere. Egli continua la teoria di Condillac secondo la quale tutte le facoltà si svilupperebbero per l'esperienza e per influenze esterne. Lo stesso amore di noi stessi è acquisito: imperocchè noi non potremmo provare amore senz'aver dapprima provato piacere e dolore. La suscettibilità al piacere ed al dolore è dunque l'unico dono che la natura ci abbia immediatamente accordato. Essa risveglia ed aguzza l'attenzione e determina il nostro agire. Che cosa attrarrà la nostra attenzione dipende dall'educazione — intesa quest'ultima nel senso più ampio della parola, sì da comprendere tutto ciò che nel nostro ambiente e nei nostri rapporti esercita un'influenza sul nostro sviluppo, anche le stesse piccolezze più insignificanti. Helvetius prendendo in questo senso la parola educazione può affermare che due uomini non possono mai ricevere assolutamente la stessa educazione (*De l'esprit*, III, 1). Le doti sono eguali in tutti gli uomini — ma le condizioni per il loro sviluppo sono varie. Helvetius fa derivare tutte le differenze di carattere dall'educazione e poichè questa è a sua volta dipendente dai pubblici rapporti e dalla forma di governo, è facile vedere come la sua

teoria appoggiasse i sensi di dolore e di sdegno che suscitavano in lui le condizioni interne della Francia.

La corruzione dei costumi non consiste tanto nelle dissolutezze a cui si abbandonano gli individui, quanto nella scissione generale fra l'interesse individuale ed il sociale. È un'ipocrisia quando i moralisti prendono di mira i vizi privati dei singoli individui invece di rivolgere i loro attacchi ai pubblici abusi ed alle oppressioni dall'alto. La morale, l'arte legislativa e la pedagogia non sono tre tendenze diverse, ma poggiano sul medesimo principio, ossia sul principio del pubblico bene, del bene cioè per il maggior numero possibile di uomini riuniti a formare uno Stato (*De l'esprit*, II, 17). Ciò che vien riconosciuto come bene e come virtù *(probité)* si fonda sull'interesse. La maggior parte riconoscono come bene solamente ciò che concorda con il loro proprio limitato interesse. Relativamente pochi, specialmente in condizioni sociali e politiche cattive, posseggono la fierezza illuminata, la nobiltà di spirito che mette l'uomo in grado di far dipendere i suoi giudizi morali unicamente da considerazioni di pubblica utilità, senza lasciarsi traviare dai proprii meschini interessi o da quelli di coloro che lo avvicinano. Una tale nobiltà d'animo non presuppone per nulla la rinunzia all'amore di sè stesso, poichè questa è impossibile. Ma essa presuppone che il proprio interesse sia inseparabilmente connesso con quello pubblico, specialmente per mezzo dell'amore della potenza e della fama. " Nessuno „ dice Helvetius (*De l'homme* V, 1) " ha mai contribuito con proprio danno al pubblico bene. Colui che come un eroe mette la propria vita in pericolo per coprirsi di gloria, meritare la pubblica estimazione e liberare la patria dalla servitù, si lascia guidare dal sentimento che per lui è collegato al più gran piacere..... L'uomo onesto òbbedisce dunque soltanto ad un nobile interesse „. — In Helvetius non è spiegato se l'impulso verso la potenza e la gloria che si unisce inseparabilmente alle considerazioni relative al *bien public* non muti alquanto di natura quando rimane isolato e può quindi cercare soddisfazione con ogni mezzo che sia di suo gradimento. L'espressione " nobiltà d'animo „ *(noblesse d'âme)* sembra presupporre che il sentimento debba subire una certa metamorfosi quando — per un'educazione raffinata — sia riuscito a collegare strettamente l'idea della giustizia con quella della potenza e della felicità, così che esse si confondano in una sola. (Nota 33 in *De l'homme*, Sect. 4). In Helvetius

(come pure inCondillac) manca una più precisa indagine intorno alla trasformazione del sentimento sotto l'influenza delle rappresentazioni e della associazione delle rappresentazioni, indagine già incominciata da Spinoza, Hume ed Hartley.

Un principio capitale di Helvetius è questo, che noi possiamo accogliere solo quelle idee e quelle proprietà del carattere che concordano con le nostre proprie idee e con i nostri proprii sentimenti. Noi riconosciamo lo spirito (*esprit* — nel senso di capacità a formare nuove associazioni di pensieri) là dove le nuove associazioni di pensieri che noi incontriamo posseggono una certa analogia con i nostri proprii pensieri e con i nostri proprii interessi. E ciò che vale per il riconoscimento dello spirito vale altresì per il riconoscimento della probità *(probité)*. Se il nostro proprio interesse non viene posto in moto, noi non riconosciamo nulla. Ma, dice Helvetius, l'interesse è di due specie: " Vi sono uomini che animati da un nobile ed illuminato orgoglio conservano il loro spirito in uno stato di sospensione *(état de suspension)*, il quale permette il libero accesso a nuove verità. A questi appartengono alcuni spiriti filosofici ed alcuni giovani che non si sono ancora formate così salde convinzioni da dover arrossire quando le mutano..... Vi sono altri, e senza dubbio questi sono la maggior parte, che sono animati da una vanità meno nobile. Questi possono solamente riconoscere quelle idee che concordano con le loro proprie e quelle che giustificano l'alta opinione che essi hanno della capacità del loro spirito " (*De l'esprit*, II, 3, cfr. *De l'homme*, IV, 6: " Il genio ha per protettori e panegiristi la gioventù ed alcuni pochi uomini valenti ed illuminati "). — Accanto all'ignobile vanità Helvetius nomina ancora come ostacolo al riconoscimento di nuove idee e di nuove virtù la pigrizia. Secondo la sua opinione questi due ostacoli possono venir solamente superati da un sentimento che abbia forza sufficiente per strappare l'uomo dal suo stato di stupidità e di ignoranza. — Le opere di Helvetius (la cui tendenza venne spesso fraintesa) ricercano ambedue le condizioni per il sorgere dei grandi spiriti e delle grandi qualità del carattere e per il riconoscimento degli stessi quando sono sorti; e per lui la condizione fondamentale è lo stretto collegamento della vita individuale con la vita pubblica. Le sue teorie dell'uguaglianza originaria degli individui, dell'interesse proprio come interesse fondamentale e dell'onnipotenza dell'educazione servono tutte a far meglio risaltare il medesimo pensiero fondamentale.

Il punto di vista religioso di Helvetius è quello deistico accentuato dall'energica affermazione che la divinità non può venir conosciuta. Egli polemizza contro la morale teologica che fa oggetto dei suoi attacchi solamente i vizi privati e non la sorgente del male nei rapporti pubblici, e contro lo stato ecclesiastico, i cui interessi non si possono accordare con quelli di tutto il popolo. In generale tutte le sue opere sono ispirate ad un fine polemico, il *De l'homme* ancora più che l'opera *De l'esprit*, la quale ultima venne pur detta, non a torto, da Diderot un colpo di mazza contro tutti i pregiudizî.

3. — **La Mettrie, Diderot e D'Holbach.**

Già in Voltaire accanto alla filosofia empirica rappresentano una parte importante anche la scienza naturale ed i suoi risultati. Ma l'influenza della scienza naturale si presenta in prima linea in un gruppo di filosofi francesi, che si valsero bensì della dottrina di Locke, secondo cui ogni cosa nella coscienza deriva dalla sensazione, ma che rivolsero tuttavia la loro principale attenzione alla natura materiale, di cui tendono a fare la vera e sola realtà. La filosofia deve, secondo il loro pensiero, essere semplicemente un corollario della scienza naturale. Essi adottano nuovamente la tendenza materialistica di Hobbes, ma tentando d'applicarvi il processo induttivo, mentre Hobbes aveva principalmente proceduto per via deduttiva. Il loro sorgere attesta che i metodi ed i risultati della scienza naturale esercitavano, con sempre crescente energia, la loro influenza sulla concezione della vita e del mondo. E quanto più ad essi appariva impossibile lo spiegare od il giustificare i dogmi ecclesiastici e le istituzioni esistenti per mezzo dei principî scientifici, che per essi erano verità eterne, tanto più i dogmi e le istituzioni dovevano ad essi apparire come puramente arbitrarî, come originati dalla sciocchezza, dal fanatismo o dall'inganno. Il dilemma di Voltaire: o pazzia o impostura, venne spinto alle sue conseguenze estreme e lanciato con un'audacia ed un accanimento che Voltaire, il quale non aveva abbandonato l'atmosfera della corte e dei *salons*, non aveva mai conosciuto. E tuttavia anche questi autori sono convinti che le loro idee non possono trovare accesso presso la folla.

La tendenza rivoluzionaria di questi scrittori, la loro convinzione

che si debba riformare il cielo prima di poter riformare la terra, non toglie che le loro opere posseggano un valore filosofico. Essi combattono la dottrina spiritualistica certo non con argomenti speculativi, che lascino addietro quelli di Hobbes e di Spinoza, ma con una maggior ricchezza di esperienze singole. Essi non si appoggiano solamente come gli studiosi del secolo diciasettesimo sui principî generali della scienza naturale meccanica, ma anche sui risultati che la scienza della vita organica aveva prodotto durante l'ultimo secolo. Qui devesi specialmente far menzione di La Mettrie (1709-1751), il vero fondatore del materialismo francese del secolo diciottesimo. Egli era un medico militare, ma aveva perduta la sua carica sia per i suoi attacchi contro le scuole mediche allora dominanti, sia per la sua *Histoire naturelle de l'âme* (1745), nella quale egli aveva per la prima volta espresso la sua concezione. Per qualche tempo dimorò allora in Olanda, da cui dovette poscia fuggire e recarsi in Prussia, per lo scandalo sollevato dal suo scritto: *L'homme machine* (1748). Egli trovò un rifugio presso Federico il Grande, di cui divenne il lettore e con cui sembra essere stato in rapporti molto famigliari. Nell'anno 1751 morì improvvisamente; le cattive lingue (specialmente quella di Voltaire) raccontarono che la sua morte fu una conseguenza della sua ingordigia, ma probabilmente fu un caso di avvelenamento. Il carattere di La Mettrie piaceva per il suo ardimento e per una certa amabile leggerezza. Ma qualche volta fu sfrontato invece di ardimentoso, frivolo invece che leggero; e la sua fama filosofica soffrì di questi lati sfavorevoli del suo carattere, i quali incontrastabilmente possono venir rintracciati anche nei suoi scritti. In tempi recentissimi, specialmente Albert Lange nella sua “*Storia del materialismo*„ e Dubois Reymond nel suo spiritoso saggio su La Mettrie, hanno aperto la via ad un giudizio più equo.

La Mettrie vuol costruire sull'esperienza e sulla percezione ed applicare il metodo comparativo. Come naturalista è discepolo di Boerhave, il celebre medico che applicò i principî della dottrina naturale cartesiana allo studio della vita organica. Il titolo del noto scritto di La Mettrie: “*L'homme machine*„ rinvia a Descartes ed il libro potrebbe benissimo venir considerato come un'emanazione dell'antica scuola cartesiana, se questa potesse fare astrazione dell'anima sostanziale urtata di quando in quando dalla glandola pineale. Per via del metodo comparativo, La Mettrie cerca di mo-

strare che fra l'animale e l'uomo non vi è che una differenza di quantità e che perciò non vi è nessuna ragione di assumere che nell'uomo si aggiunga una specie affatto nuova di sostanza. Per non fraintendere La Mettrie si deve por mente che egli non compose soltanto l'opera " *L'homme machine* ", ma anche uno scritto intitolato: *Les animaux plus que machines*. Egli si propone, dopo aver rilevato l'affinità della struttura e del modo d'azione dell'organismo umano e di quello animale, di provare che ciò che agisce in ambidue non differisce essenzialmente. Ed egli va ancora oltre. Rileva non soltanto le rassomiglianze fra l'uomo e l'animale, ma anche le rassomiglianze fra l'uomo e la pianta *(L'homme plante)*. E dalla intiera gradazione che lo studio della struttura e delle funzioni degli esseri viventi ci presenta, egli trae la conclusione che se la vita spirituale si trova in alto, non può mancare in modo assoluto in basso. Egli estende la capacità di sentire a tutto ciò che vive, anzi a tutto ciò che è materiale: ogni cosa nell'universo è penetrata dalla vita, ed egli rinvia qui (*Les animaux plus que machines. Oeuvres philos.*, Berlin, 1755, II, p. 82) alle monadi dormienti di Leibniz. Ma questa gradazione non consiste per La Mettrie in una serie di tipi immutabili. Egli crede, riattaccandosi ora al naturalista dileggiato da Voltaire, a Maillet, ora ad Epicuro ed a Lucrezio, ad una evoluzione dalle forme infime a quelle più alte. A quel che sembra (*Système d'Épicure,* §§ 13, 32-33, 39) egli credeva nell'esistenza di germi organici eterni, da cui per l'azione scambievole con l'ambiente si sarebbero sviluppate ad una perfezione progressiva tutte le varie forme della vita. La forza attiva è l'impulso, il bisogno. Ua vita superiore dell'anima ha solamente origine allorquando si manifestano altri bisogni che non siano quelli puramente vegetativi. Le piante non hanno bisogno di alcuna anima. Le forme di transizione fra le piante e gli animali possederebbero tanto maggior intelligenza, quanto più esse sono costrette a muoversi in cerca del nutrimento. E l'uomo prende il posto più alto, perchè egli ha il numero maggiore di bisogni *(L'homme plante)*. Qui noi ci incontriamo in un'interessante anticipazione dell'idea della lotta per l'esistenza. E quando La Mettrie stabilisce il principio: " Gli esseri senza bisogni sono pure senza spirito ", non è impossibile che egli non abbia con ciò ispirato ad Helvetius una delle sue teorie principali.

Il lato fin qui descritto della dottrina di La Mettrie è interes-

sante anche se si fa astrazione delle vedute materialistiche che egli ne deriva. La deduzione della tesi materialistica è fondata per lui sul fatto, che noi non vediamo attorno a noi altro che materia sotto forme continuamente mutevoli. Egli ammette invece che noi non conosciamo l'essenza propria della materia. Ma noi ne conosciamo le proprietà, ossia: l'estensione, il moto e la sensazione. Che la sensazione sia una proprietà della materia egli lo deriva dall'esperienza, la quale ci mostra che certi stati organici sono sempre accompagnati da sensazione, e qui egli si richiama specialmente alle ricerche comparative, le quali ci mostrano come la vita spirituale vari con l'organizzazione. Se l'anima non fosse materiale, vale a dire estesa, come potrebbesi dunque spiegare che l'entusiasmo ci riscaldi e che, d'altra parte, il calore della febbre influisca sulle nostre rappresentazioni? (*L'homme machine. Oeuvres*, III, p. 75 e seg.). Tutti i nostri pensieri debbono essere modificazioni materiali. E poichè nel nostro cervello trova effettivamente posto un gran numero di pensieri, questi debbono essere estremamente piccoli per potervi " alloggiare „ (*Traité de l'âme*, § 103: *De la petitesse des idées)*! La Mettrie considera l'ipotesi di una sostanza spirituale come inutile ed in contraddizione con sè stessa; egli vuol star pago, e crede di farlo, alle teorie dell'anatomia e della fisiologia. Afferma che la questione riflettente la verità del materialismo deve venir decisa con criteri assolutamente teorici. L'altezza del nostro spirito non dipende già dal poter noi applicare ad esso la parola priva di senso " incorporeità „, ma dalla sua forza, dalla sua vastità, dalla sua chiarezza. Esso non ha da arrossire per essere nato nel fango. La Mettrie ha ragione quando afferma che il materialismo può benissimo accordarsi con l'idealismo pratico. Ma la sua filosofia morale, in quanto ne ha una, è ben lontana invero dal portare quest'impronta. Norma della giustizia è l'utile della società, egli dice; ma egli applica questa norma propriamente soltanto per stabilire una differenza fra la dissolutezza *(débauche)*, ossia quel sentimento di piacere che reca danno alla società, e la voluttà *(volupté)*, quel sentimento di piacere che non è di danno agli altri. Dopo aver stabilito questa distinzione, si arresta alla voluttà e dà per rapporto a questa delle minute istruzioni *(l'art de jouir)*, nelle quali la sentimentalità e la sensualità si uniscono a produrre uno degli effetti più disgustosi.

Denis Diderot (1713-1784) segna nella letteratura francese del

secolo diciottesimo il culmine del pensiero filosofico e nello stesso tempo il culmine dello spirito rivoluzionario. Egli fu un uomo dal cuore ardente, capace di approfondirsi nelle materie più disparate, un Leibniz francese, che era in grado di afferrare la vita dei singoli esseri ed aveva uno sguardo acuto per le loro particolarità, ma che sentiva nello stesso tempo il bisogno di comprendere la connessione del tutto. In lui il poeta lottò ben spesso col filosofo; molti dei suoi pensieri esprimono con ruvida unilateralità soltanto la disposizione dell'istante, senza che egli tentasse di trovare il filo che poteva congiungerli ad altri pensieri che egli intendeva egualmente affermare. Una gioia cinica per il rozzo ed il triviale poteva in lui alternarsi con le idee e le disposizioni più elevate. E nelle sue opere spesso si alternano sfoghi sentimentali e pensieri geniali. La sua sorte letteraria fu assai varia. I suoi contemporanei non lo conobbero che come scrittore di commedie, come autore di alcuni scritti di filosofia naturale in un senso deistico, e come editore della grande enciclopedia, nella quale, per sfuggire alla censura, dovette spesso esporre le proprie idee di contrabbando. L'enciclopedia occupò la maggior parte della sua energia e del suo tempo. Egli, malgrado tutte le contrarietà, condusse a termine quest'opera gigantesca con una costanza incredibile. Il suo interesse universale si dimostrò qui in modo grandioso, inquantochè egli non solo compilò una serie di articoli filosofici, ma fornì anche articoli sulle arti e sulle industrie, i quali dimostrano uno studio profondo. Quest'opera segna un punto importante nella storia della coltura, poichè essa diffuse in una vasta cerchia le nuove idee filosofiche e scientifiche. Tuttavia Diderot non potè qui esporre le proprie idee. Noi troviamo queste nelle sue lettere (specialmente in quelle dirette a Mademoiselle Voland, le quali descrivono in modo interessante ed umoristico i *salons* radicali parigini) e nei suoi dialoghi (specialmente in: “ *Entretien entre d'Alembert et Diderot* ” e “ *Le rêve d'Alembert* ”), i quali apparvero solamente nel 1830 (sotto il titolo: *Mémoires, correspondances et ouvrages inédits*). Soltanto da queste opere si venne a conoscere il vero Diderot. Noi non ci occupiamo qui che delle sue idee puramente filosofiche. La letteratura danese venne da qualche anno arricchita di un pregevole studio di Knud Ipsen su Diderot (*Diderot, hans Liv og hans Gerning*, Köbenhavn, 1891).

Nei suoi primi scritti Diderot si serve ancora, nel senso della

teologia popolare, dell'idea di Dio per spiegare ciò che la scienza sembra non poter spiegare. Ma in lui si fa sempre più chiaro che tale spiegazione è un qualche cosa di affatto diverso da ciò che la scienza intende per spiegazione. Nel suo scritto: *Interprétation de la nature* (1754), afferma che il vero metodo risulta dalla cooperazione della percezione e del pensiero, dell'induzione e della deduzione; esso risale dall'esperienza alla ragione per ridiscendere quindi dalla ragione all'esperienza. Nello stesso tempo ripete qui in uno spirito più realistico, questioni a cui già prima aveva accennato, e specialmente la grande domanda del come debba venir spiegata la finalità dei fenomeni naturali. Invece di richiamarsi ad una causa esteriore alla natura, egli esprime la possibilità che fin dall'eternità abbiano esistito nel *caos* della materia elementi capaci di vita e di coscienza, e che questi elementi si siano a poco a poco riuniti e attraverso a varî stadî di sviluppo siano divenuti animali e uomini, mentre le combinazioni e le formazioni non capaci di vita sarebbero state gradatamente eliminate. Come La Mettrie, Diderot sembra essere pervenuto a queste idee in parte per l'influenza di Lucrezio, in parte svolgendo le teorie di Leibniz sulla continuità nella serie delle monadi e collegando queste teorie coi risultati delle ricerche intraprese da naturalisti contemporanei intorno ai microorganismi. Se anche non sarebbe esatto il ritenere Diderot addirittura come un discepolo di Leibniz (87), l'influenza spiegata su Diderot dal fondatore della dottrina delle monadi può venir tuttavia chiaramente constatata. Egli può invero aver ricevuto l'idea del movimento come proprietà originaria da Toland, e può invero la sua concezione dello stato di quiete come di uno stato della forza, ossia come d'una tensione *(nisus)*, esposta nel suo breve scritto: *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, derivare da altri che non da Leibniz. Ma quando Diderot nel suo notevole dialogo " Colloquio fra d'Alembert e Diderot " non concepisce soltanto, come La Mettrie e parecchi altri naturalisti di quel tempo, la facoltà di sentire, la sensibilità, come una proprietà generale ed essenziale della materia, ma svolgendo più profondamente questo pensiero, stabilisce anche una distinzione fra sensibilità potenziale e sensibilità attuale *(sensibilité inerte, sensibilité active)* analoga alla distinzione tra forza " morta " e forza " viva ", non si può far a meno di vedere in ciò l'influenza di una delle più importanti dottrine di Leibniz. Per Diderot la vita e lo spirito

della natura sono eterni. Essi non sono mai semplici prodotti o risultati di un processo puramente meccanico. I loro germi sono esistiti fin dal principio e per svolgersi attendono soltanto che si manifestino le condizioni propizie. Un passaggio dalla forma potenziale alla forma attuale già avviene ogni volta che l'organismo trasforma il nutrimento in sangue ed in nervi! Per quanto grande sia l'importanza delle condizioni esterne, per Diderot l'essenziale sta tuttavia nelle condizioni interne originarie: il credere che da una particella morta per l'aggiungersi di una, due o tre altre particelle morte debba potersi formare un sistema vivente, è un grande assurdo! Una trasposizione di particelle dovrebbe poter produrre la coscienza! No, ciò che possiede vita e coscienza l'ha sempre posseduta e la possederà sempre. Perchè l'intiera natura non dovrebbe essere egualmente costituita? La differenza fra i gradi inferiori ed i gradi superiori consiste soltanto in ciò, che tutto quanto esiste in forma concentrata nei gradi superiori, si trova nei gradi inferiori disperso in una molteplicità di elementi (*Lettre à M.lle Voland*, 15 octobre 1759). Questo pensiero è quello che vien svolto più profondamente nel " Colloquio fra d'Alembert e Diderot „ e nel " Sogno d'Alembert „, due dialoghi che appartengono, e per la forma e per il contenuto, alle opere classiche della filosofia.

D'Alembert solleva un'obbiezione che non trova risposta. Anche quando si attribuisse alle particelle della materia una facoltà originaria di sentire (in forma potenziale), come può per l'agglomeramento di tali particelle aver origine una coscienza che non può aver la sua sede in nessuna particella singola, ma dovrebbe invece corrispondere all'aggregato complessivo? " Ascolta, filosofo „, dice d'Alembert, " io ben vedo l'aggregato, il tessuto di piccoli esseri capaci di sentire, ma un essere vivente, un tutto, un sistema, un *io* cosciente della propria unità, questo io non lo vedo, no, non lo vedo! „. Quindi con ciò viene stabilito che qui, ossia nell'origine della coscienza, vi è un problema che non vien risolto coll'assumere la facoltà di sentire come una proprietà generale della materia. Diderot riconosce così che la monade non si può spiegare in modo puramente meccanico: è impossibile il far derivare per via della composizione meccanica l'unità che caratterizza la coscienza. Ma egli non sempre conserva la lucidità di intuizione che appare in lui di tratto in tratto come un lampo. È d'opinione (come Condillac) che il ricordare ed il paragonare derivino senz'altro dalle singole

sensazioni. Non pertanto quell'obbiezione mostra quanto acutamente Diderot avesse penetrato la questione. Egli non calcò la via ordinaria del materialismo.

La difficoltà di spiegare l'origine dell'individualità cosciente è relegata da Diderot tanto più facilmente in seconda linea in quanto tutti gli individui finiti per la loro intima connessione formano un grande tutto: " Non ammettete voi dunque che ogni cosa nella natura si trovi in una connessione, e che ogni interruzione in questa catena sia impossibile? Che cosa volete dunque dire coi vostri individui? Non vi sono individui, assolutamente. Non vi è che un solo grande individuo: il tutto ". Così egli va da un limite all'altro della nostra conoscenza, dall'individualità alla totalità. Per un istante si arresta come stupito dinnanzi a ciò che può scorgere da questi punti estremi; ma il suo pensiero vibra troppo rapidamente perchè i problemi abbiano tempo a porsi stabilmente.

Nelle idee etiche di Diderot abbiamo un oscillare analogo. Di fronte al tentativo di Helvetius di spiegare tutti i sentimenti come scaturiti dalla tendenza al proprio vantaggio egli assume una posizione critica, e crede che nella natura umana si trovi una tendenza fondamentale verso la giustizia e la virtù, che in nessun uomo non sparisce mai interamente. Con grande ardore difende quest'affermazione nel circolo di Holbach e già nei suoi scritti anteriori (specialmente nel suo rifacimento di un'opera di Shaftesbury) aveva sostenuto l'esistenza di un senso morale speciale. Dalle sue lettere può vedersi chiaramente come egli in appresso rinunziasse a quest'idea. Ciò che vien chiamato istinto morale e si manifesta nelle nostre azioni spontanee o nei giudizî sulle azioni, è in realtà il risultato di un numero infinito di piccole esperienze che incominciano con la vita. I motivi che qui agiscono sono molti e varii, ma nel momento dell'azione o del giudizio non è necessario che alcuno di essi pervenga alla coscienza. Tutto ciò che è in noi proviene dall'esperienza *(tout est expérimental en nous)*; ma noi non abbiamo bisogno di essere coscienti di queste esperienze *(Lettres à M.lle Voland, 2 sept. 1762, 4 oct. 1767)*. Fra questi motivi ignorati o dimenticati vi sono anche quelli che riguardano noi stessi, ossia il desiderio dell'onore e di una fama immortale (circa al significato di questo motivo Diderot tenne una viva corrispondenza con lo scultore Falconet). Si trovano in Diderot accenni ad una ricerca sulla evoluzione del sentimento morale, ed è particolarmente

interessante come il suo grande entusiasmo per i " motivi degli spiriti nobili e grandi „ non sia stato affievolito dal vedere che questi motivi sono un risultato dell'evoluzione sul terreno dell'esperienza. Tuttavia egli non riesce a svolgere questo concetto, specialmente quando si trova di fronte ai precetti dell'etica sociale ordinaria. Egli trova un'evoluzione naturale soltanto nell'individuo, non nella società. La società esistente presentava leggi ed istituzioni che a lui sembravano così assurde, specialmente se egli le confrontava con quanto si racconta della vita dei popoli selvaggi, che egli poteva solamente pensarle come originate dalla superstizione e dalla tirannide. Fra l'uomo naturale e l'uomo civilizzato non può trovare alcun termine intermedio. Una morale in contrasto con la natura come può essere altrimenti sorta se non per l'astuzia e l'arbitrio dei dominanti? " Esaminate con cura tutte le istituzioni politiche, civili e religiose: se io non mi inganno, voi troverete che il genere umano da secoli si curva sotto il giogo impostogli da un certo numero di bricconi. Guardatevi da tutti coloro che vogliono introdurre dell'ordine! Ordinare vuol sempre dire erigersi a signore degli altri uomini col porre ostacoli sulla loro via „ *(Supplément au voyage de Bourgainville)*. Mai non era ancora stato espresso in modo più chiaro quanto difettasse a quel tempo il senso della connessione storica. Lo stesso Diderot colla sua abilità di penetrare e di immedesimarsi nei rapporti più diversi non fu in grado di trovare un'altra spiegazione all'infuori dell'arbitrio e del desiderio di dominio. La distanza fra il desiderio e l'aspirazione degli individui e ciò che era offerto dalla società, tra le energie che quelli sentivano in sè e l'angusto spazio che le condizioni esistenti concedevano ad essi per l'esplicazione loro, era troppo grande perchè un compromesso fosse possibile. Dall'avvenire potevasi tutto sperare, ma nel passato non si poteva trovare altro fuorchè bricconate. — La fede religiosa, specialmente, per Diderot non era altro che una sorgente di effetti funesti. È qualche cosa più di uno scherzo quando egli dice in una lettera che egli fa piuttosto risalire la colpa a Dio che non all'uomo. La fede in Dio non è per nulla una cosa innocente; essa produce del male sotto due rapporti. Anzitutto, essa è inevitabilmente causa di un culto, e bentosto riti e dogmi teologici usurpano il posto della morale naturale e ne sfigurano i precetti. In secondo luogo, i molti dolori nel mondo sono in contrasto con l'idea di un Dio

buono; si è costretti a tutte le assurdità ed a tutte le contraddizioni possibili per mascherare questa realtà. Qui ne va della ragione, come là ne va della morale *(Lettres à M.lle Voland, 20 oct. 1760 e 6 oct. 1765).*

Nel circolo di D'Holbach tali questioni erano spesso trattate da Diderot. Nelle sue lettere noi abbiamo una viva pittura di questo circolo. D'Holbach (1723-1789) era un barone tedesco che fin dalla sua gioventù aveva preso dimora a Parigi, dove raccoglieva attorno a sè alcuni degli scrittori più radicali. Si occupava di chimica e si interessò anche (forse per influenza di Diderot) agli studi filosofici. Non può mettersi in dubbio che la conversazione di Diderot durante le sue frequenti visite a D'Holbach non fornisse a quest'ultimo la base della maggiore delle sue opere, dell'opera che venne detta la bibbia del materialismo: del *Système de la nature*, che apparve nel 1770 sotto un pseudonimo. Nella stessa prefazione l'autore confessa di aver ricevuto aiuto da parecchi amici. Oltre a Diderot, deve anche avervi cooperato il matematico Lagrange, precettore nella famiglia di D'Holbach. Questi vi mise sopratutto di proprio l'ordine sistematico. Perchè il libro è una sistematizzazione del materialismo: un lavoro che nè La Mettrie, nè Diderot, spiriti più irrequieti ed anche più leggieri, non avrebbero certo intrapreso. Esso non contiene propriamente pensieri nuovi. La sua importanza sta nell'energia e nel calore con cui ogni opinione spiritualistica e dualistica vi è perseguitata come esiziale e nel rapporto pratico e nel rapporto teoretico.

D'Holbach dice che sarebbe necessario credere a cause spirituali, ad un Dio per rapporto al mondo, ad un' anima per rapporto al corpo, solamente se la natura materiale fosse morta, passiva, incapace di muoversi per sè stessa. Ma se nella natura non vi è riposo, se il movimento è una proprietà fondamentale della materia, perchè sarebbero necessarie le cause spirituali? Oltre a ciò queste non spiegano nulla, ed il fare appello ad esse è soltanto un riconoscere la nostra ignoranza: si inserisce l'anima o Dio là dove non si è in grado di trovare la causa naturale. In realtà questo è un residuo del modo con cui l'uomo selvaggio si spiegava i fenomeni della natura mediante l'intervento degli spiriti. Ogniqualvolta la scienza tentava una spiegazione naturale, la teologia lottava per sostenere la spiegazione sovrannaturale. Noi non sappiamo nulla dello spirito se non che esso è una proprietà connessa al cervello. Se si do-

manda, in che modo il cervello ha ricevuto questa proprietà, si risponde: " Essa è il risultato di un ordine o di una combinazione particolare dell'essere vivente, in conseguenza della quale una materia inerte ed insensibile cessa di essere inerte, acquista la facoltà di sentire nell'atto stesso che viene accolta nell'essere vivente. Così avviene del latte, del pane e del vino quando questi vengono accolti nell'organismo umano " (*Système de la nature*, I, p. 105). Questo paragone lo abbiamo già incontrato in Diderot; ma D'Holbach, a quanto pare, non aderisce all'opinione di Diderot che la facoltà di sentire sia una proprietà fondamentale della materia; egli la menziona bensì, ma si arresta al concetto che la facoltà di sentire abbia origine per la combinazione di elementi, ognuno dei quali non sarebbe per sè solo in possesso di questa facoltà. A questo punto vi è una differenza fra D'Holbach e Diderot, che porta con sè ulteriori conseguenze. Imperciocchè D'Holbach spiega il pensiero stesso (coscienza) come un movimento, certo non come un movimento di masse, ma come un movimento molecolare della medesima specie di quello che è a base della fermentazione, della nutrizione e dell'accrescimento, movimenti che veramente non sono visibili, ma che noi deduciamo dai loro effetti (I, p. 15). In questo movimento, come in altri simili, vi è molta parte di enigmatico; però questo lato enigmatico non sparisce coll'assumere una sostanza spirituale. " Contentiamoci di sapere che l'anima vien mossa e modificata da quelle cause materiali che agiscono su di essa. Ciò ci autorizza a conchiudere che tutte le sue attività e facoltà provano che essa è materiale " (I, p. 118). Tutta la scienza si riduce dunque alla fisica. Anche l'etica non è che fisica applicata. Le virtù ed i doveri fantastici derivati dal rapporto dell'uomo con esseri fuori della natura vengono ora sostituiti da virtù e doveri che hanno il loro fondamento nella natura propria dell'uomo. Le stesse leggi della natura ci prescrivono la via che noi dobbiamo seguire per conseguire il nostro scopo. In questo modo il concetto del dovere scaturisce dal concetto della natura; poichè il dovere segna appunto la via che noi dobbiamo necessariamente seguire per riuscire alla nostra meta (II, p. 229). Ogni individuo cerca la propria felicità; ma la ragione, " la quale altro non è che la scienza della natura applicata alla condotta degli uomini nella società " (II, p. 186), gli insegna che egli non può pervenire alla felicità se disgiunge la felicità propria da quella degli altri uomini — tale è la decisione

irrevocabile della sorte *(ordre du destin)* — e che per altra parte colui che rende felici gli altri uomini non può essere egli stesso infelice. Nell'ultimo capitolo dell'opera, che contiene un " estratto delle leggi della natura „ *(Abrégé du code de la nature)*, questi pensieri vengono svolti con un linguaggio entusiastico nel quale si è creduto di riconoscere lo spirito di Diderot.

La credenza in una duplice specie di esseri, spirituali e materiali, è, secondo D'Holbach, la sorgente dei più grandi mali per gli uomini. In principio gli uomini sono certamente pervenuti in modo spontaneo alla credenza negli spiriti; essi non conoscevano le cause delle cose, perciò le concepivano affatto naturalmente come esseri personali. Ma ben tosto l'ambizione dei sacerdoti eresse questa credenza a sistema. I sacerdoti ben notarono qual potere eserciti sugli uomini tutto ciò che è misterioso. Perciò essi li condussero dalla credenza negli dèi visibili (il sole ed altri oggetti naturali) alla credenza in dèi invisibili. Lo spiritualismo teoricamente è così poco fondato da non esservi dubbio " che questo sistema non sia frutto di una meditata ed interessata politica di teologi „ (I, 97): allora sorge anche la credenza in una parte invisibile dell'uomo destinata a ricevere in un mondo futuro la sua ricompensa od il suo castigo. I teologi sono i veri fabbricanti della divinità *(fabricateurs de la divinité)*. " Se noi risaliamo ai principii, sempre troviamo che l'ignoranza e la paura hanno creato gli dèi; la fantasia, l'entusiasmo o l'illusione li hanno ornati o sfigurati, la debolezza li adora, la credulità li mantiene in vita, l'abitudine li rispetta e la tirannia li protegge per trar vantaggio dalla cecità degli uomini „. In questa dichiarazione (II, p. 200) Holbach compendia la sua filosofia della religione. Egli non fa alcuna distinzione fra religione naturale e religione positiva. Non sì tosto l'uomo accoglie in sè la fede nella divinità, un culto diventa necessario; per esso i sacerdoti acquistano potenza, la morale vien corrotta, sorge la persecuzione. Contemporaneamente il sottilizzare sulla conciliazione del male con l'esistenza di Dio conduce a speculazioni sofistiche. — Qui la teoria fondamentale di Holbach ricorda decisamente quella di Diderot, il quale probabilmente ebbe qualche influenza nella composizione di questa parte dell'opera. Nella religione come nella società essi trovarono fatti storici per i quali non riuscivano a trovare una base naturale, e coi quali si sentivano nello stesso tempo in un' inconciliabile contraddizione. Allora essi

afferrarono la teoria dell'arbitrio, che apparentemente era così semplice. In realtà essa è così semplice da ricordare le teorie mitologiche dell'infanzia del genere umano, che il sistema della natura voleva precisamente sradicare: coi suoi sacerdoti scaltri, D'Holbach introduce una nuova specie di esseri mitici.

Egli tocca un grande problema: quale valore posseggono le rappresentazioni religiose se esse non possono più venir adoperate, come nell'infanzia del genere umano, a colmare le lacune della nostra conoscenza? La filosofia illuministica non era tuttavia in grado, per la sua imperfetta intelligenza delle forze della vita religiosa, di dare una risposta a questa domanda. Se il mondo degli dei fosse realmente soltanto il frutto d'una abile e arbitraria persuasione esteriore, se esso non fosse scaturito dalle energie e dai bisogni dello spirito umano, non esisterebbe un vero problema religioso. Questa domanda doveva venir ripresa da una nuova generazione e da una nuova epoca. — Il solo Rousseau, il cui isolamento nella sua propria epoca fu appunto provocato dall'aver egli sentito prima di ogni altro il bisogno di proporsi questo problema, cimentò intorno ad esso le proprie forze.

Prima di passare a trattare di lui dobbiamo ancora far notare, per ciò che riguarda il *Système de la nature*, che il concetto della natura che esso prende a fondamento, ha un doppio senso. Da un lato, la natura vien definita come un essere che esiste per sè stesso, che è causa a sè stesso, come una sostanza eterna — quindi con reminiscenze spinozistiche. Da un altro lato (e spesso nel medesimo istante, per es. II, p. 189), vien ammesso che noi conosciamo solamente le cause che agiscono nell'esperienza, ma non le cause prime. Qui il concetto della natura si fonda sull'esperienza, là è costruzione speculativa. Ma quale valore ha esso in queste due forme? Fin dove può condurci l'esperienza? Quale fondamento hanno le costruzioni speculative? Tutte queste domande non vengono sollevate. La filosofia dell'illuminismo non dubita menomamente di essere già abbastanza illuminata; essa è anzi nel mondo per illuminare. — E tuttavia l'avvenire della filosofia dipendeva dalla trattazione di questi problemi. Ma l'ambiente intellettuale francese non era abbastanza calmo per intraprenderla. In una remota città tedesca, al contrario, essa era già in pieno corso allorchè apparve il *Système de la nature.*

4. — Gian Giacomo Rousseau.

La grande opera di Rousseau sta nell'aver messo in rilievo il fondamento profondo su cui era possibile una decisione fra l'illuminismo e la tradizione. Egli pone la natura ed il sentimento immediato come base di ogni apprezzamento ed esige che ogni coltura ed ogni riflessione, le quali intendano andare al di là, giustifichino l'opera propria come uno svolgimento ed un perfezionamento del fondamento originario; se esse l'ostacolano e lo deformano, esse sono un male. Egli è il primo nella nuova epoca a porre il *problema della coltura*. A partire dal Rinascimento l'opera della coltura era stata arditamente proseguita in tutti i campi; ora si leva una voce che afferma esservi qualche cosa di sbagliato in tutto il movimento. L'occasione al primo scritto filosofico di Rousseau venne data da un quesito per la soluzione del quale era stato istituito un premio da un'accademia francese di provincia; con esso proponevasi la questione: " se il rinnovamento delle scienze e delle arti aveva contribuito a nobilitare i costumi ". La domanda fu per l'anima di Rousseau come un colpo di folgore. Per lui, egli dice, fu come se si aprisse un mondo affatto nuovo, come se egli stesso fosse divenuto un altr' uomo. Il nuovo mondo era il mondo della personalità, del sentimento vivente, della vita interiore. Ad un tratto egli vide il disaccordo fra questo mondo da un lato, le condizioni esistenti ed i loro critici dall'altro. Se il suo primo pensiero sia stato di rispondere negativamente alla domanda, o se abbia ragione la figlia di Diderot quando afferma che fu suo padre a consigliarlo a ciò, è cosa che poco importa. La risposta negativa non è che un paradosso formale che Rousseau nel suo epistolario e nei suoi scritti ulteriori ha più precisamente limitato e spiegato. Ma il cozzo violento del sentimento, come criterio ultimo e supremo dell'apprezzamento, con l'intero splendido sviluppo intellettuale ed estetico poteva soltanto avvenire in Rousseau; esso era stato preparato dalla sua individualità e dalla sua vita. Gian Giacomo Rousseau nacque il 28 giugno 1712 da una famiglia agiata in Ginevra. L'educazione da lui ricevuta favorì in lui la fantasia

e il sentimentalismo; assai presto si manifestò in lui ciò che egli chiama spirito romantico *(esprit romanesque)* che lo trasportava oltre il presente e gli faceva trovare i più grandi godimenti nel mondo delle possibilità. Dopo una gioventù irrequieta che recava il medesimo carattere romantico già impresso nella sua fantasia, ma che per qualche tempo lo trasse a relazioni indegne di lui e che non esercitò alcuna influenza favorevole sul corso dei suoi pensieri, egli si recò a Parigi, dove si guadagnò la vita come maestro, segretario privato e più tardi specialmente copiando musica. Il copiare era per lui ciò che era per Spinoza l'arte del pulitore di cristalli. Ottenne un successo con un'opera e si impegnò in una polemica in favore della musica italiana contro quella francese. Nulla faceva sospettare ch'egli sarebbe divenuto celebre nel mondo del pensiero e che avrebbe aperto nuovi indirizzi nella vita dello spirito. Anteriormente aveva avuto opportunità di acquistare una certa coltura generale e di leggere opere filosofiche. Come collaboratore della grande enciclopedia trovò accoglienza nel circolo dei " filosofi ", dai quali venne considerato come uno dei loro. Per la sua risposta all'accennato quesito si aprì a lui la carriera dello scrittore. Il suo nome divenne noto e nel continuare la trattazione del problema che così improvvisamente eragli balenato, egli assunse sempre più una posizione ostile di fronte alle due grandi potenze che allora si stavano di fronte, di fronte ai nemici come ai difensori della tradizione. Un nuovo quesito a premio *(Sull'origine dell'ineguaglianza fra gli uomini)* gli offrì opportunità di estendersi in un diffuso elogio dello stato naturale a spese della civiltà. Come anteriormente aveva negato che il rinnovamento delle arti e delle scienze fosse stato un bene, così ora negò che fosse stato un bene l'aver cambiato lo stato naturale con la vita sociale civilizzata. Le due trattazioni a premio segnano il lato negativo di Rousseau. Una nuova epoca della sua vita incominciò allorchè egli potè ritirarsi nella solitudine campestre. I suoi colleghi nella collaborazione dell'enciclopedia non lo comprendevano. Fermentava in lui qualche cosa di cui essi, nonostante tutta la loro critica e tutta la loro intelligenza, non avevano il senso. Il suo senso ed il suo entusiasmo per la natura, che durante l'ultima parte della sua vita lo sostennero attraverso a grandi dolori fisici ed a persecuzioni reali ed immaginarie, si riconnettevano strettamente alla sua inclinazione a vivere nel sentimento immediato. La pienezza e l'irruenza

della sua vita interiore gli rendevano difficile il tradurre in parole le sue commozioni. Ad ogni modo, raramente poteva trovare la parola nell'istante voluto; perciò non poteva che trovarsi a disagio nei *salons*. Alla sottigliezza, alla raffinatezza, alla precisione in cui aveva finito la coltura spirituale, egli oppose la semplicità, l'ampiezza, l'indeterminatezza. Interessavasi per gli inizii caotici della vita, per gli elementi che non avevano ancora formato un mondo chiaramente definito. Durante i suoi fantastici sogni di libertà nelle foreste presso St.-Germain o Montmorency, egli credette di vivere come aveva vissuto l'uomo primitivo, prima che la civiltà avesse rotto il felice incanto dello stato di natura. Tutto ciò che è semplice ed elementare, i rapporti grandi e semplici della vita gli imponevano rispetto ed avevano per lui sorgenti di gioia profonda. Egli comprese ciò che agitavasi nella retroguardia dell'esercito della civiltà, in coloro alla cui illuminazione gli enciclopedisti avevano rinunziato senza speranza, e che Voltaire aveva chiamato *la canaille*. Nel sentimento immediato trovò qualche cosa che può essere comune per quanto lo svolgimento della vita intellettiva sia stato diverso. Le sue proprie rappresentazioni erano il prodotto dei suoi sentimenti. Nelle *Confessioni* dice di sè stesso di aver sentito, prima di aver pensato. E nei suoi momenti più alti, nei momenti, quali solo poteva avere durante le sue peregrinazioni solitarie, il suo animo gonfiavasi a tale pienezza, in lui s'agitavano tanti confusi sentimenti, egli varcava siffattamente colle sue aspirazioni tutti i confini, che nessuna rappresentazione, nessun quadro poteva esprimere ciò che egli sentiva. Egli venne a conoscenza dell'autonomia del sentimento non soltanto per mezzo di quegli stati in cui il sentimento è predominante, ma anche per via della sua influenza sulle rappresentazioni. Le sue previsioni dell'avvenire erano fosche, le sue memorie del passato erano serene; il contenuto subiva l'influenza delle sue disposizioni sentimentali. In questo modo imparò per propria esperienza la verità psicologica, che il sentimento è un lato altrettanto originario ed indipendente della vita spirituale quanto la conoscenza, e che esso non si comporta per nulla verso di questa in modo puramente passivo e recettivo. I lati oscuri nel carattere di Rousseau si appalesano ora come sentimentalità, ora come un'ombrosità che giunge fino alla mania. Un triste esempio del come il sentimento possa eccitare le rappresentazioni e, per trovare espressione e spiegazione, possa formare

per mezzo di esse un intricato sistema, è offerto da uno degli ultimi scritti di Rousseau: *Rousseau juge de Jean Jacques*, nel quale egli descrive le persecuzioni sistematiche a cui si crede fatto segno da parte dei suoi amici di un tempo. La medesima costruzione sistematica che vien intrapresa sul fondamento di un sentimento insano si trova anche nelle sue opere celebri: il suo ragionare di filosofia è in realtà, così come egli stesso dice della sua fede religiosa, soltanto un' esposizione del sentimento *(exposition du sentiment)*.

Rousseau ha svolto in tre opere quel concetto della vita che egli opponeva alla raffinatezza ed alla corruzione della civiltà. Nell'opera " *La nuova Eloisa* „ (1761) descrisse l'amore potente e profondo, la bellezza e la dignità del matrimonio e della vita famigliare, la nobiltà della rassegnazione, l'interiorità della fede religiosa, la maestà della natura; oggetti che alla sua epoca eransi fatti stranieri e che strappavano a lui accenti i quali colpirono il suo secolo e segnarono un grande punto decisivo nella letteratura poetica. Nell' " *Emilio* „ (1762) espone un sistema di educazione che non comprima la natura, ma che aiuti lo sviluppo della natura, e nello stesso tempo egli trova occasione di svolgere le sue opinioni religiose. Nel " *Contratto sociale* „ (1762) infine stabilisce la sua dottrina di quell'ordinamento della società che deve distruggere la tirannia sotto cui geme l'umanità.

Con questi scritti Rousseau considerava la sua opera come compiuta. Ma a lui non venne concesso di condurre la vita calma della natura. L' " *Emilio* „ venne bruciato a Parigi e contro Rousseau venne emanato un ordine di cattura. Allora incominciarono i suoi anni infelici. Fuggì in Svizzera; ma nemmeno qui potè trovar pace: a Ginevra ed a Berna i governanti non lo vollero tollerare, ed a Neufchâtel a cagione delle sue opinioni religiose venne fatto oggetto a molestie da parte della popolazione. Allora accettò la proposta di Hume di procurargli un rifugio in Inghilterra, ma non tardò, anche per il suo stato poco normale, a sentire diffidenza verso i suoi amici inglesi e fuggì di nuovo in Francia, dove errò di luogo in luogo fino a che una malattia repentina pose fine ai suoi giorni (1778).

Per stabilire la posizione reale di Rousseau rispetto al problema della coltura, non si deve rimanere alle espressioni paradossali delle due memorie accademiche sovraccennate, ma si deve paragonarle colle varie espressioni che si rinvengono nelle lettere

e con il contenuto dei suoi scritti ulteriori. A mio vedere viene allora alla luce un corso di pensieri sorprendentemente chiaro e significativo, che palesa un'intelligenza profondamente psicologica delle condizioni spirituali della vita umana.

Egli non descrive per nulla con colori ideali lo stato di natura da cui l'uomo si è divelto per mezzo della civiltà. Certo non ammette con Hobbes che lo stato di natura sia una guerra di tutti contro tutti; egli è d'opinione che la guerra presupponga bisogni che l'uomo allo stato naturale non può avere, ed altresì un commercio, fra gli uomini, maggiore di quello che fosse loro possibile; e crede nello stesso tempo che Hobbes abbia avuto torto a non considerare la compassione come un sentimento umano originario. Ma per lui lo stato di natura è uno stato puramente istintivo i cui vantaggi sullo stato civilizzato derivano da ciò, che in esso fra i bisogni e la facoltà di soddisfarli vi è un rapporto di equilibrio. L'uomo vien guidato dall'istinto della conservazione *(amour de soi)* e trova facilmente i mezzi di soddisfarlo. Le passioni, la fantasia e la riflessione non hanno alcuna importanza. Soltanto la società e la civiltà risvegliano la capacità del paragonare e del riflettere. Lo stato di equilibrio allora viene rotto. L'istinto della conservazione viene soddisfatto a spese degli altri uomini e diventa così egoismo *(amour propre)* (88). Sorgono rappresentazioni di beni che non posson venir conseguiti e con ciò si fa sentire lo squilibrio fra i bisogni e le facoltà. A questo punto si incomincia a riflettere sul valore e sul significato della vita, invece di seguire l'istinto. Il fastidio della vita ed il suicidio, che nello stato di natura non erano conosciuti, divengono ora frequenti. L'angoscia di fronte all'avvenire ed alla morte distruggono ogni pace. Il dubbio, questo stato insopportabile, subentra alla felice spensieratezza dello stato di natura.

Secondo la concezione di Rousseau, questi effetti tristi ed esiziali non si manifestano tuttavia d'un tratto. Quando egli deve dire quale è stato lo stadio più felice nella storia dell'umanità, egli non accenna allo stato più primitivo, ma a quello stato in cui si inizia la vita socievole e la civilizzazione, e che sta in mezzo “ fra la spensieratezza dello stato primitivo e l'ardente sollecitudine del nostro amor proprio ”. Questo tempo fu la vera gioventù del mondo e non avrebbe mai dovuto cessare. Qui la riflessione e la raffinatezza non spiegavano ancora la loro influenza deleteria

e l'istinto pur già incominciava a cedere il passo ai pensieri ed ai sentimenti (89). Lo stadio più pericoloso è il terzo; in esse le forze deleterie guadagnano terreno. Questo è lo stadio della civiltà corruttrice e raffinata.

Se si fosse domandato a Rousseau, se era sua opinione che si dovesse ritornare a quello stato che è così vicino al primitivo, avrebbe risposto essere ciò impossibile, altrettanto impossibile quanto a lui il rivivere la sua fanciullezza (90). Non si può sopprimere l'errore col ritornare nello stato della primitiva ignoranza. Una volta distrutto l'istinto dalla riflessione, altro non rimane che porre un sapere vero e naturale in luogo del falso. " Quando gli uomini sono corrotti è meglio che essi siano istruiti che ignoranti ", dice Rousseau in una lettera (a Scheib, 15 luglio 1756), e con questo in realtà riconosce il diritto dell'illuminismo in quanto ciò implica che la coltura intellettuale non aumenta la corruzione, ma piuttosto la diminuisce. Egli vuole una coltura che non spezzi e non affievolisca il sentimento e la forza, una vita della società che non si lasci assorbire dalle cose esteriori e non ce ne renda dipendenti. Soltanto nel suo proprio interno, egli dice, l'uomo trova la pace. Soltanto quegli che ha sentito la vita ha molto vissuto. Ma la civiltà apporta il dubbio, la rilassatezza, l'apparenza esteriore, l'irrequietudine. E nello stesso tempo, colla suddivisione del lavoro, ci apporta la servitù: l'infelicità sociale sorse allorquando l'uno vide che poteva usufruire del lavoro dell'altro e si servì delle provvisioni superflue che aveva potuto ammassare per il mantenimento dell'altro. Tutti questi mali debbono venir aboliti per mezzo di un nuovo ordinamento della vita rispetto all'individuo ed alla società.

Le idee di Rousseau intorno al " mondo nuovo " si muovono in tre campi: nel campo dell'educazione, della religione e dello Stato. Nell' " *Emilio* " e nel " *Contratto sociale* " ha espresso queste idee. Esse trovarono resistenza fra i partigiani dell'antico, e scherno fra i partigiani del nuovo. Le sue opere vennero fatte bruciare dall'autorità. Voltaire lo disse un arcipazzo *(archifou)*, Diderot lo segnalò come il " grande sofista ". E tutto ciò era ben naturale: poichè nessuna delle due parti aveva perseguito così profondamente il problema come Rousseau, nessuno ne aveva sentito come lui l'intima ferita. Coloro che parteggiavano per la tradizione si basavano su di una sanzione sovrannaturale, e gli enciclopedisti

credevano di aver portato alla luce la vera coltura e di averla resa accessibile a coloro che la meritavano. A che dunque questi paradossi e questi piani per l'avvenire?

Rousseau afferma nel suo libro sull'educazione che si deve lasciare libero campo alla natura e che l'arte dell'educatore consiste nello allontanare gli ostacoli e nel procurare le condizioni più favorevoli affinchè le facoltà e gl'impulsi possano svolgersi conforme alla loro propria natura. Non si deve imporre alcuna coltura dall'esterno, nè per via dell'autorità, nè per via dell'istruzione. L'infanzia ha il proprio fine in sè stessa, come ogni altro periodo della vita, e non deve venir trattata come un semplice periodo di preparazione. Non si conosce il fanciullo, poichè finora non lo si è considerato che dal punto di vista dell'adulto. Esso ha un diritto naturale al libero sviluppo di sè stesso. Perciò non avvolgerlo in fascie, allattarlo col latte della madre, non renderlo effeminato, lasciarlo seguire l'istinto della conservazione e fare la propria esperienza, non insegnargli ciò che può imparare da lui stesso, non fargli delle prediche, non suscitare in lui desiderii e bisogni prima che possa soddisfarli! Quanto più a lungo si potrà differire lo sviluppo intellettuale, tanto meglio sarà. L'essenziale è che lo spirito si sia bene consolidato, affinchè non abbia per un precoce uso delle sue forze a rovinarle. Se è possibile, guida il fanciullo fino al dodicesimo anno senza che egli sappia distinguere la mano destra dalla sinistra: gli occhi della ragione si apriranno tanto più rapidamente quando sarà venuto il suo tempo! Lascialo crescere senza pregiudizî, senza abitudini, senza cognizioni! Altrimenti non si viene a conoscere la natura particolare del fanciullo. Il germe del carattere ha bisogno di tempo per esplicarsi; soltanto quando esso si è manifestato si può trattarlo convenientemente. Le tendenze e gli impulsi hanno parimenti bisogno di qualche tempo per manifestarsi, ed il voler imporre al fanciullo ciò che egli non sa apprezzare è soltanto un volerlo tediare. In altre parole, l'educazione dev'essere negativa e non positiva. " Io chiamo positiva " dice Rousseau (nella *Lettre à M. de Beaumont*, la sublime difesa dell' " *Emilio* ") " quell'educazione che mira a formare lo spirito prima del tempo e ad istillare al fanciullo la conoscenza dei doveri dell'uomo. Chiamo negativa quell'educazione che mira al perfezionamento degli organi, degli strumenti della nostra conoscenza, prima di darci la conoscenza e che prepara alla ragione per l'eser-

cizio dei sensi. L'educazione negativa non è inattiva; tutt'altro: essa non inculca alcuna virtù, ma previene il vizio; non insegna la verità, ma preserva dall'errore; essa prepara il fanciullo a tutto ciò che può condurre al vero, quando esso sarà capace di comprenderlo, ed al buono, quando esso sarà capace di amarlo „. Questo concetto dell'educazione negativa esprime in modo sorprendente il vero pensiero fondamentale di Rousseau. La coltura deve essere l'esplicamento della natura, e non un involucro, una forma gravosa imposta dall'esterno. È vera coltura soltanto quella che è la stessa natura in un grado più elevato. Perciò egli mette in guardia contro l' " introduzione della coltura „. Rousseau ha uno sguardo più profondo per le particolarità dello spirito, di ciò che non lo avessero i difensori dell'autorità ed anche i difensori dell' " illuminismo „. Soltanto ciò che si sviluppa in modo naturale e ciò che si produce per attività propria è per lui genuino. Soltanto lo sviluppo della vera coltura permette di abbandonare l'età lieta e tranquilla dell'istinto, pur conservando l'armonia fra i bisogni e le capacità, fra il pensiero e il sentimento, fra l'esterno e l'interno. Al par di molti mistici egli ha il fine senso delle condizioni dello sviluppo spirituale. Lo stesso concetto dell'educazione negativa rivela questo senso ed ha un sapore socratico. Nondimeno Rousseau si dimostra figlio del suo secolo. Egli non ha una vera fiducia nell'uso spontaneo delle forze, poichè pone in opera un saggio educatore ed un intero sistema di intrighi e di artifizi affinchè Emilio non subisca altre influenze fuorchè quelle che si presumono convenire alla sua età. La costruzione sistematica è ciò che caratterizza Rousseau in tutti i campi. Il suo vivo sentimento ed il suo entusiasmo lo conducono a vedere ciò che non si rivelava a nessun altro; ma con l'intuizione grandiosa del momento tutto è finito; quando si tratta poi di svolgere il pensiero in particolare, appare quanto egli fosse lungi dal mondo reale, ed invece di lasciarsi guidare dall'esperienza reale egli lascia libero l'aire al suo intelletto costruttivo. Nello stesso periodo dell'amore e delle nozze spunta nascostamente " *le gouverneur* „ ed aggiusta ogni cosa — e invero non sempre in modo negativo ed indiretto.

Concorda con il pensiero che serve di fondamento alla pedagogia di Rousseau l'idea che la *concezione religiosa* non deve venir istillata al fanciullo dall'esterno, ma deve venir provocata in lui sotto l'influenza del bisogno del cuore. Nel celebre tratto dell' " *Emilio* „

intitolato “ *La confessione di fede del vicario Savoiardo* „, Rousseau ci dà la sua religione. Le sue idee religiose non contengono nulla di nuovo. Nelle rappresentazioni della “ religione naturale „ ossia del “ deismo „ egli trova l'espressione del suo sentimento. Egli non vuol dare alcuna prova della validità di queste rappresentazioni, le erige a dogmi. La materia non può avere da sè stessa il suo movimento, la causa prima del movimento deve essere una volontà individuale. In opposizione alla dottrina di Condillac, afferma la differenza essenziale fra sentire e pensare e, in opposizione al materialismo, fra spirito e materia come due sostanze diverse. Lo svolgimento dato da Rousseau a questo punto contiene molte osservazioni interessanti, ed è storicamente interessante notare come Charles Bonnet, concittadino di Rousseau, abbia intorno alla medesima epoca criticato nei suoi scritti psicologici (fra i quali il più importante è l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Copenaghen, 1760) il tentativo di Condillac di ricondurre ogni cosa nella vita dell'anima a sensazioni passive, senza che tuttavia si possa dimostrare che Rousseau conoscesse questi scritti. Nella natura si rivela una tendenza verso fini, un'unità di disegno che attestano dell'attività di un Dio personale. Rousseau si separa però qui dall'ordinaria “ filosofia da orologiaio „ dell'epoca, in quanto afferma che quest'armonia e finalità della natura non è la ragione della sua fede in Dio. Avviene anzi il contrario. La sua fede scaturisce da un bisogno immediato del sentimento. Il dubbio è per lui uno stato insopportabile; quando la sua ragione vacilla, la fede decide di proprio arbitrio. E solamente dopo che il suo intimo sentimento lo ha in questo modo indotto alla fede, egli può trovare nella natura indizî che volgono verso la medesima direzione dei suoi dogmi. Quantunque il “ vicario savoiardo „ cerchi continuamente di provare la naturalezza e la ragionevolezza delle sue affermazioni, tuttavia sempre dichiara di non voler filosofare od insegnare, ma solamente descrivere ciò che egli sente, e prega i suoi uditori di cercare nel proprio sentimento la conferma delle sue affermazioni. Il punto di vista pratico del sentimento è quello decisivo. Non vuol sottilizzare sulla natura di Dio, se non vi è costretto “ dal sentimento dei rapporti in cui Dio è con lui „ (91). Ma specialmente in una celebre lettera a Voltaire (18 agosto 1756) in occasione del suo poema sulla rovina di Lisbona, Rousseau sostiene recisamente l'origine interiore e soggettiva della fede: egli

non crede in Dio, perchè nel mondo sia tutto buono, ma trova qualche cosa di buono in tutto, perchè crede in Dio. Quando in questa lettera si fa a proteggere l'ottimismo contro la critica di Voltaire, egli si basa veramente sulla gioia e sulla soddisfazione di cui sono sorgente i grandi ed elementari rapporti della vita, e che il raffinato uomo di mondo ignora; egli fa specialmente rilevare " il dolce sentimento dell'esistenza „ *(le doux sentiment de l'existence indépendamment de toute autre sensation).* Nello stesso tempo assume che i mali dell'individuo possano essere necessarii alla grande connessione del mondo, e nella fede nell'immortalità trova l'ultima consolazione. Il fondamento proprio dell'ottimismo che egli, malgrado la sua infermità e le sue tristi condizioni, difende contro Voltaire, circondato dagli onori, dalla ricchezza e dallo splendore, è l'interiorità personale del suo sentimento religioso; ciò fa sì che egli può gridare a Voltaire: " Voi godete, ma io spero! „ Per rapporto al contenuto la religione di Rousseau non differiva da quella di Voltaire; ad ambidue era comune la " religione naturale „. Ma quale differenza di interiorità e di sentimenti! Rousseau ricondusse la coscienza religiosa dal campo delle considerazioni esteriori della filosofia e della scienza in quello della vita interiore del sentimento personale: egli si avvicinò infinitamente di più, malgrado il suo dogmatismo deistico, alla meta che non aveva potuto raggiungere Pascal a causa del suo dogmatismo cattolico. Un dogmatico egli rimane sempre tuttavia per la precipitazione con cui si riattacca senz'altro allo spiritualismo cartesiano ed alla teologia deistica. Qui, come spesso accade in filosofia, il nuovo, il valore duraturo non è nel risultato, ma nei motivi. E la motivazione si ricollega strettamente al rapporto di dipendenza — così decisivo per la personalità, come per la mentalità di Rousseau — della rappresentazione di fronte al sentimento ed al bisogno. L'ultimo consiglio del " vicario savoiardo „ suona: " Custodisci sempre la tua anima in un tale stato da *desiderare* che vi sia un Dio; allora tu non dubiterai mai di lui! „.

Che i dogmi di Rousseau assumano la forma determinata in cui egli li presenta, non è tuttavia soltanto una conseguenza del modo con cui egli riveste il suo sentimento. Egli sottopone le rappresentazioni ad una critica. In una lettera (a M. ***, 15 gennaio 1769) dice di aver approfondito i varî sistemi e di essersi deciso per quello che gli pareva contenere meno difficoltà. Quindi vien qui

concessa al pensiero un'influenza reattiva sul postulato del sentimento. Se, per esempio, l'esperienza dei dolori del mondo non scuoteva la sua fede in un Dio buono, ciò avveniva perchè in virtù della dottrina delle due sostanze (lo spirito e la materia) egli assumeva che la materia ponga dei limiti al conseguimento delle finalità divine. Egli non credeva in una creazione, ma solamente in un ordinamento della materia già esistente, forse eterna. Dio è il buon ordinatore e reggitore delle cose, ma non è onnipotente (vedi la lettera or ora menzionata e la lettera a M. de Beaumont). Anche qui dunque Rousseau perviene al medesimo risultato di Voltaire, sebbene i due uomini stiano di fronte al problema del male del mondo, in una disposizione d'animo ben diversa. La religione di Rousseau è propriamente un senso di gioia e di entusiasmo, perchè nel mondo si trovano traccie di una potenza che opera il bene. Egli non crede agli effetti materiali della preghiera. La sua preghiera è uno scoppio di entusiasmo, in cui la gioia che infonde la natura, giunta al suo colmo (92), si esala in un inno di lode per " l'essere grande „ che agisce in ogni luogo, e pel quale il pensiero non trova un concetto; alla fine l'entusiasmo diventa estasi, nella quale nessuna parola è in grado di esprimere l'intima e potente commozione, poichè l'animo supera nelle sue aspirazioni tutti i confini (lettera terza a Malesherbes). L'indipendenza, affermata da Rousseau, del sentimento di fronte alla conoscenza si appalesa nel fatto che il sentimento al suo apice non può trovare soddisfacente espressione in alcuna immagine. Da ciò alla conoscenza che tutte le rappresentazioni religiose, tutti i dogmi siano simboli, non vi è che un passo. Il dogmatismo deistico impedì a Rousseau di fare ancora quest'ultimo passo.

Egli erige la religione naturale, da lui considerata come indipendente da ogni tradizione, in opposizione alla religione positiva. È convinto che se si fosse soltanto rimasti fedeli alla voce del cuore, non si avrebbe avuto alcun'altra religione all'infuori di questa. Ma nutre altresì la convinzione che nella sua religione vi sia posto per ciò che vi ha di più essenziale e di più intimo nel cristianesimo. All'arcivescovo di Parigi *(Lettre à M. de Beaumont)* scrive: " Monsignore, io sono cristiano, e cristiano di cuore, secondo la dottrina dell'Evangelo. Io sono cristiano, non come discepolo dei sacerdoti, ma come discepolo di Gesù Cristo. Il mio maestro speculò pochissimo sui dogmi, ma in alto grado predicò i doveri: egli non pre-

scrisse tanto articoli di fede, quanto piuttosto le buone azioni; egli voleva solamente che si credesse a ciò che è necessario per essere un uomo buono! „. Rousseau lasciò da parte i misteri del cristianesimo; essi non riguardano ciò che vi ha di più essenziale, ossia il fondamento morale. Se si annette importanza a ciò che va al di là di questo fondamento essenziale, ed alle speciali formule dogmatiche, si riesce all'iniquità, alla falsità, all'ipocrisia ed alla tirannide. Dio avrebbe imposto tutta questa dottrina dogmatica, e per soprappiù avrebbe destinato le pene dell'inferno a coloro che non potessero diventare così dotti! Questi dogmi positivi possono venir imparati solo da libri scritti da uomini e non hanno altra garanzia che gli uomini. L'Evangelo è fra tutti i libri il libro sublime, ma pur sempre un libro. Non sui fogli di un libro, ma nel cuore degli uomini Dio ha scritto la sua legge (lettera a Vernes, 25 marzo 1758). Rousseau durante la sua gioventù erasi lasciato sedurre a convertirsi al cattolicismo. Più tardi ritornò al protestantesimo e prese parte al culto, riservandosi il diritto del protestante laico di sottoporre tutti i dogmi ad un libero esame, e di giudicarli secondo le norme dettate dalla coscienza e dal cuore. Naturalmente venne ritenuto per eretico da ambedue le chiese, e dagli enciclopedisti venne considerato come un ipocrita od una testa confusa che avrebbe ancora finito per farsi frate. Egli stesso diceva di essere l'unico uomo del suo secolo che credesse in Dio.

Il terzo campo in cui Rousseau credette scorgere un nuovo mondo fu il campo *sociale* e *politico*. Anche qui si vede come egli non abbandonasse la speranza che l'intristimento e l'oppressione della natura potessero cessare per uno sviluppo che riconoscesse alla natura il suo diritto. Nel suo “ *Contratto sociale* „ (I, 8) con parole energiche si esprime sul progresso fatto dall'uomo per aver abbandonato lo stato naturale ed essere entrato, conformemente ad un contratto (tacito), nella vita sociale: “ Benchè nello stato sociale egli debba privarsi di parecchi beni che possedeva dalla natura, ne acquista altri, senza dubbio, grandissimi; le sue facoltà sono esercitate e sviluppate; le sue idee si estendono; i suoi sentimenti si nobilitano; tutta la sua anima si eleva ad un tale punto che se gli abusi che sono una conseguenza delle nuove condizioni di vita non lo avvilissero spesso talmente da precipitarlo assai più in basso della condizione da cui è partito, egli dovrebbe incessantemente benedire il fortunato istante che per sempre l'ha strappato da

questa condizione e che di un animale stupido ed ottuso ha fatto di lui un essere ragionevole, un uomo „.

Colle sue teorie sul diritto Rousseau chiude un'intera serie di tentativi che incominciarono durante le lotte per la riforma e miravano a costrurre lo stato dal libero accordo degli individui. Rousseau non ebbe egli stesso per il primo l'idea del contratto sociale, ma se ne serve per poter descrivere la società come originata in concordanza con la natura; nello stato di natura gli uomini vivevano isolati; l'unico passaggio ad una vita ordinata nello stato che possa legittimare lo stato come " naturale „ è quindi il libero accordo, il libero mandato. Per quest'ultimo sorge il popolo come popolo, trasmettendo l'individuo il suo potere assoluto su di sè stesso, al popolo come totalità. La sovranità del popolo è assoluta ed inalienabile. Il concetto assolutistico della sovranità, di Hobbes, vien trasferito da Rousseau al popolo come totalità. È d'accordo con Hobbes che la sovranità possa trovarsi in un solo luogo, ma invece di assumere con Hobbes, che con il contratto sociale abbia luogo un assoggettamento immediato al potere del governo, egli proclama con Althusius, che ricordano anche le sue espressioni (93), il principio della sovranità del popolo ed assume che la " volontà generale „ compendî la volontà di tutti gli individui. Come Althusius, distingue tra forma di Stato e forma di governo, e stabilisce una sola forma di Stato, ma, per contro, varie forme di governo. La forma migliore di governo è un'aristocrazia elettiva. Tuttavia egli rigetta la ripartizione del potere e contesta che la sovranità possa venir esercitata per mezzo di rappresentanti. Il potere supremo rimane nel popolo, il quale di tempo in tempo deve radunarsi per dare a sè stesso le leggi. Non sì tosto il popolo è radunato cessa ogni potere del governo; ogni autorità vien sospesa. Il potere legislativo, come identico col popolo stesso, è sovrano; il potere esecutivo ne è ministro. Il potere legislativo è il cuore, l'esecutivo il cervello; quest'ultimo può illanguidirsi, ma l'uomo vive egualmente, purchè il cuore sia incolume.

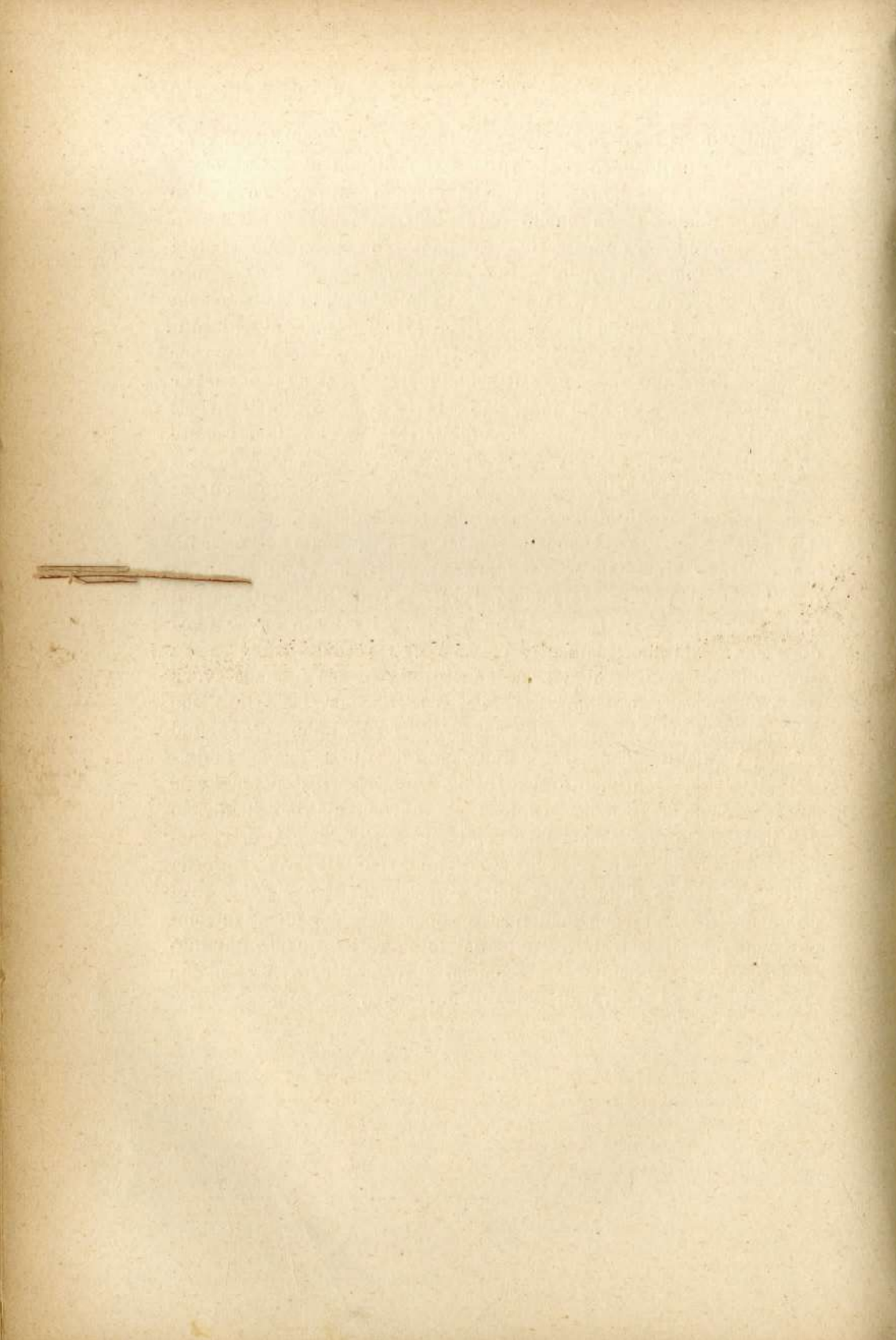
La condizione dell'esercizio della sovranità del popolo è, secondo Rousseau, che tutto il popolo possa venir radunato. Perciò lo Stato non deve essere grande; gli Stati ideali per Rousseau erano, oltre Ginevra, sua patria, i piccoli Stati dell'antichità. L'unica forma in cui la sovranità popolare può sussistere in un grande Stato è la costituzione federativa. Rousseau aveva compilato uno scritto su

di una tale specie di costituzione, e questo scritto egli consegnò ad un amico, il quale allo scoppiare della rivoluzione lo distrusse affinchè non potesse essere cagione di guai! Come Rousseau osserva, era " un soggetto affatto originale, i cui principî dovevano essere stabiliti *ex novo* „. Poco prima della rivoluzione francese questo soggetto venne trattato da Alessandro Hamilton, il fondatore della costituzione dell'Unione nord-americana, nel " *Federalist* „. Gli uomini della rivoluzione francese che tante formule tolsero dal " *Contratto sociale* „, non posero mente nè all'accennata osservazione circa il modo di conciliare i vantaggi di un grande Stato con quelli di un piccolo Stato, quelli della centralizzazione con quelli della decentralizzazione, nè al tentativo pratico avviato a questo riguardo al di là dell'Oceano (94). Essi rimasero a quella parte della dottrina di Rousseau, secondo cui l'individuo deve dissolvere completamente la sua volontà nella volontà generale, la quale si manifesta per mezzo delle decisioni della maggioranza ed ha pieni poteri sulla vita, sulla proprietà, sull'educazione, sull'esercizio del culto di tutti i cittadini. Come Hobbes fa abdicare il singolo individuo in favore del governo sovrano, così Rousseau fa abdicare l'individuo in favore della democrazia sovrana.

Fra lo scritto di Rousseau intorno alle origini della ineguaglianza (1755) ed il suo " *Contratto sociale* „ (1762), ha luogo una recisa opposizione, opposizione che del resto non potè sfuggire alla sua attenzione. Ad un più attento esame appare chiaro che con la esposizione posteriore volle migliorare e completare quella anteriore. Nel " *Discours* „ mostrò come l'ineguaglianza economica sorga per la ripartizione del lavoro e come poi più tardi la formazione dello Stato per mezzo del contratto, confermi e rafforzi la distinzione fra ricchi e poveri. " Le leggi „ egli dice (*Discours*, p. 95) " diedero al debole nuovi freni ed al ricco nuove forze; esse distrussero definitivamente la libertà naturale, assicurarono per sempre la legge del possesso e dell'ineguaglianza, fecero, di un'astuta usurpazione, un irrevocabile diritto e condussero per l'avvenire l'intero genere umano sotto il giogo del lavoro, della servitù e della miseria „. Qui il contratto originario vien dunque concepito come sanzione dell'ineguaglianza. Per contro nel " *Contratto sociale* „ è detto (I, 9): " Il contratto originario ben lungi dall'aver distrutto la libertà naturale, pone un'uguaglianza morale e legittima al posto dell'ineguaglianza fisica che la natura può aver prodotto fra gli uomini,

e mentre questi possono essere ineguali per forza e per intelligenza, divengono eguali per mezzo del contratto e del diritto „. In una nota Rousseau aggiunge che unicamente sotto i Governi cattivi, quest'eguaglianza è soltanto un'apparenza; egli ammette che lo stato sociale sia effettivamente utile agli uomini, soltanto allorchè tutti posseggono qualche cosa e nessuno possiede troppo. Non può esserci dubbio che con queste parole Rousseau non voglia far vedere come la nuova esposizione possa conciliarsi con la precedente. È vero del resto ciò che egli dice, che la legge ed il diritto possono venir usati in ambedue i sensi: sia per sanzionare i rapporti esistenti di ineguaglianza, sia per eguagliarli. Nel " *Discorso* „ rimane al primo aspetto della cosa, che nella società antica era anche il più evidente; nel " *Contratto sociale* „, il quale deve descrivere un ideale e perciò astrae da ogni rapporto reale (95), egli rileva il secondo aspetto ed insiste su ciò che dovrebbe farsi; appunto perchè il corso delle cose (già nello stato naturale, come mostrò nel " *Discorso* „) sempre inclina ad abolire l'eguaglianza, appunto perciò (è detto nel " *Contratto sociale* „) il potere legislativo deve sempre sforzarsi di affermarla, deve curare affinchè nessuno diventi abbastanza ricco da poter comperare un suo simile, e che nessuno diventi tanto povero da lasciarsi comperare. Che quest'osservazione non contenesse nulla di fantastico, l'hanno dimostrato le età seguenti, in quanto venne sempre più riconosciuto come còmpito essenziale dello Stato il parificare le disuguaglianze sociali. Rousseau non fu un socialista, ma ebbe acuto sguardo per l'influenza delle disuguaglianze sociali e per gli inconvenienti risultanti dal sistema della proprietà privata. Egli sorvolò assai più dei precedenti filosofi del diritto sui principî formali, politici, e dietro alla questione costituzionale trovò la questione sociale. Per una cosa sola egli, come tutti i suoi contemporanei, fu cieco: per l'importanza della libera associazione. Una volta che lo Stato è sorto, esso deve regolare ogni cosa. Rousseau riesce qui in contrasto con sè stesso. Poichè nell' " *Emilio* „ egli annette precisamente importanza allo sviluppo individuale, all'esplicazione delle qualità naturali dell'individuo: ma come sarà ciò possibile sotto la tirannia della " volontà generale „? Che Rousseau non abbia scorto il grande problema che qui si contiene, non deve farci meraviglia: egli movevasi in mezzo all'arbitrio dell'antico regime, dove non potevano farsi valere nè la volontà generale, nè la volontà individuale; egli volle emanciparle ambedue, e ben potè

tranquillamente lasciare all'avvenire il còmpito di conciliarle reciprocamente. Egli aveva posto sufficienti problemi al suo secolo.

Rousseau prende nella storia della filosofia un posto che offre una certa analogia con quello di Leibniz. Ambedue mettono in rilievo il problema apprezzativo, in quanto non si contentano della spiegazione meccanica della natura e dell'ordinamento meccanico della società, ma ricercano il significato della natura e della società per riguardo al sentimento umano, che è la sorgente di ogni giudizio sul valore. Ed in stretta concatenazione con ciò stanno per ambedue l'affermazione del diritto dell'individualità ed il senso per l'infinità interiore di ogni individuo. Ma lo svolgimento di questi pensieri viene intrapreso dai due intelletti così straordinariamente dissimili, nel modo più diverso. Leibniz cercò di conservare la concezione scientifica della natura, considerando le leggi di questa come manifestazioni dell'armonia che sorge dall'esplicazione di innumerevoli esseri individuali. Il passaggio graduale dall'oscurità alla chiarezza fu la legge fondamentale di ogni svolgimento in questo armonico quadro del mondo. Al povero Gian Giacomo Rousseau non fu così facile il trovare l'armonia nè nel proprio *io*, nè fuori del suo *io*. Nei suoi momenti di estasi egli credette ad essa, la vide dinnanzi agli occhi del suo spirito. Ma la sua monade aveva in sè una oscura profondità che non poteva venir rischiarata, che anzi, al contrario, sempre più oscuravasi, ed egli non potè, nè nel mondo, nè nella società, raccogliere ogni cosa in un'armonia intellettuale. Il suo sentimento era troppo vigoroso, per poter venir spiegato come un pensiero confuso. Perciò egli affermò il diritto dell'irrazionale. In conclusione, egli riuscì per la via dell'esperienza personale della vita al medesimo risultato raggiunto da Hume per la via della teoria della conoscenza: Hume aveva precisamente mostrato che ogni nostra conoscenza poggia su presupposizioni non dimostrabili. Tanto dal lato pratico quanto dal lato teorico, abbastanza numerosi problemi stavano dinanzi a colui che era destinato ad aprire alla filosofia un nuovo cammino.

NOTE

(1) P. 15. Come, oltre a scrittori meno recenti, ancora G. SPIEKER: *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius*, Monaco, 1868, p. 8 seg. Vedi per contro F. FIORENTINO: *Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1868, p. 30. Tuttavia Fiorentino crede di vedere negli scritti posteriori di Pomponazzi un minor fervore per la fede, effetto del costante esercizio della critica.

(2) P. 27. Nella mia trattazione: *Montaignes Betydning i Etikens Historie* (Det nittende Aarhundrede, 1876). (L'importanza di Montaigne nella storia dell'etica. [Il secolo diciannovesimo, 1876]) io ho già svolto questa concezione di Montaigne. — STARCKE nella sua opera: *Skepticismen som Led i de aandelige Bevägelser siden Reformationen* (Köbenhavn, 1890) (Lo scetticismo nel movimento spirituale dopo la riforma) ha essenzialmente descritto Montaigne dal lato negativo, scettico. Come io cercai di mostrare nella mia trattazione: *Tvivlens Histoire i nyere Tid* (Tilskueren, 1891) (La storia del dubbio nell'età moderna), Starcke nel suo pregevole libro annette certamente un'importanza troppo grande alle idee scettiche di una serie di autori dei secoli sedicesimo e diciasettesimo. — DILTHEY (*Affassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert.* — Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1891, p. 647 e seg.) afferma con me che lo scetticismo di Montaigne servì solamente come mezzo per aprire la via alla fede nella natura.

(3) P. 28. Qui se présente comme dans un tableau cette grande image de nostre mère nature en son entière majesté; qui lit en son visage une si générale et constante variété; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une poincte très-délicate, celuy-là seul estime les choses selon leur juste valeur. *Essais* I, 25.

(4) P. 34. Quasi contemporaneamente all'opera di Vives apparve un'altra opera psicologica che esercitò egualmente grande influenza sulla concezione dell'epoca successiva, quantunque non possegga per riguardo ai principii l'interesse duraturo della prima; essa è l'opera di MELANCHTON, *Liber de anima.* Vitebergae, 1540. Melanchton si avvicina assai più di Vives ad Aristotele; la sua esposizione ha una tendenza assai più teologica, e per l'arte dell'osservazione e della descrizione egli non può misurarsi con il psicologo spagnuolo.

(5) P. 37. Sul mutevole punto di vista di Lutero, per rapporto alla filosofia vedi F. BAHLOW: *Luthers Stellung zur Philosophie.* Berlin, 1891.

(6) P. 45. O. Gierke (*Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslavia, 1880, p. 58) mostrò che questa dottrina degli efori deriva dai monarcomachi, anzi da Calvino stesso, il quale concepisce, senza dubbio, l'autorità come una istituzione divina, tuttavia aggiunge che dove si trovino magistrati preposti alla difesa del diritto del popolo contro la cupidigia e l'arbitrio dei principi, come gli efori spartani, i tribuni romani e gli Stati delle nuove monarchie, essi hanno il dovere come il diritto di opporsi alla volontà dei principi, quando questa sia illegale. Cfr. anche Lobstein: *Die Ethik Calvins*, p. 117 e seg.

(7) P. 52. Grotius fonda l'ingiustizia della menzogna su di un tacito accordo che coinciderebbe con il sorgere del linguaggio (*De jure belli ac pacis*, III, 1, 11). La teoria di P. C. Kierkegaard (nella sua dissertazione *De vi atque turpitudine mendacii*), la quale fonda la riprovazione della menzogna sulla necessità di conservare la fiducia nel senso delle parole, ricorda la dottrina di Grotius, quando questa sia liberata dalla veste mitologica della teoria del contratto.

(8) P. 54. Cfr. Henry Maine: *International law*. Londra, 1888, p. 23 e seg.

(9) P. 56. Sull'inclinazione ad un teismo universale nel Rinascimento italiano cfr. Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 4ª ed., II, p. 236 e seg., 300 e seg. — Su Franck e Coornhert cfr. le caratteristiche interessanti di Dilthey nell'*Archiv für Gesch. d. Phil.*, 1892, pp. 389-400; 487-493.

(10) P. 61. *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury*. Edited by Sidney L. Lee. London, 1892, p. 248 e seg.

(11) P. 72. L'espressione di Böhme è " Auswickelung ", soltanto più tardi (nel secolo diciottesimo in Tetens) apparve la parola " Entwickelung ". Cfr. Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Lipsia, 1879, p. 127.

(12) P. 76. Aristotele espone il suo sistema del mondo nello scritto *Sull'Universo* (περὶ οὐρανοῦ). Vedi specialmente I, 3, 8, 9; II, 1, 4, 6.

(13) P. 83. Cfr. *De docta ignorantia*, II, 2-3. Io non mi diffondo maggiormente sulle modificazioni che Cusano apporta nei suoi scritti ulteriori (*Possest* e *De apice theoriae*) alle sue idee, specialmente con l'affermare l'attività del principio supremo e con il concepire questo principio come l'unità della possibilità e della realtà, e più tardi specialmente come la forza *(posse)*. Cfr. a questo riguardo F. Fiorentino: *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885, p. 136 e seg.; Axel Herrlin (*Studier i Nicolaus af Cues' Filosofi, med särskilt afscende på dens historiska betydelse* [Studi sulla filosofia di Nicolò Cusano con speciale considerazione al suo significato storico], Lund, 1892, p. 22) contesta che lo scritto " *Possest* " inauguri un altro punto di vista da quello dello scritto " *De docta ignorantia* ". A me sembra che la concezione di Fiorentino venga provata dall'espressa affermazione nel " *Docta ignorantia* " (I, 26) che l'infinito non genera, nè vien generato, nè procede *(Infinitas neque generans, neque genita, neque procedens)*, mentre nel " *Possest* " attribuisce grande importanza all'attività del medesimo. Io ammetto che non si debba troppo energicamente rilevare questa differenza poichè Cusano in tutti i suoi scritti opera con il rapporto: *complicatio-explicatio*, e pertanto in nessuno stadio può fare astrazione dall'agire e dal progredire.

(14) P. 83. Richard Falckenberg (*Grundzüge der Philosophie des Nicolaus*

Cusanus. Breslavia, 1880, p. 54) fece notare che il rapporto: *complicatio-explicatio* prende un senso affatto diverso se vien applicato al rapporto di Dio col mondo (nel qual caso segna il passaggio da un superiore ad un inferiore) o se vien usato parlando del mondo (nel qual caso segna il passaggio da un grado inferiore della natura ad uno superiore).

(15) P. 85. Mentre Ludwig Lange (nella sua interessante dissertazione: *Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes. — Philosophische Studien*. Herausg. von W. Wundt, III, p. 350) osserva che Cusano, come precursore di Copernico, non doveva essere lontano dal pensiero della relatività del luogo e del movimento, è invece il contrario che è vero: fu l'idea della relatività del luogo e del movimento che fece di lui un precursore di Copernico.

(16) P. 87. Per ciò che concerne Paracelso (il cui vero nome era Theophrastus Bombastus von Hohenheim) io debbo rinviare all'eccellente schizzo di Chr. Sigwart (*Kleine Schriften*, I). Paracelso nacque nel 1493 ad Einsiedeln in Isvizzera e morì nel 1541 a Salzburg dopo una vita assai agitata. Sulla sua importanza come chimico e medico vedi Ernesto w. Meier: *Geschichte der Chemie*. Lipsia, 1889, pp. 57-61; Giulio Petersen: *Hovedmomenter af den mediciniske Lägekunsts historiske Udvikling* (Momenti principali dello sviluppo storico dell'arte medica, Köbenhavn, 1876, pp. 21-24). Cardano (nato nel 1501 a Pavia, morto nel 1576 a Roma) è più interessante nella sua autobiografia, che per la sua schiettezza è uno strano fenomeno ed appartiene ai documenti più importanti dell'epoca del Rinascimento, che non nei suoi scritti, fra cui il più importante *(De subtilitate)* è un miscuglio caotico di pensieri astrusi, di fantasticherie e di superstizioni. Egli stesso si attribuisce una grande facoltà di osservazione (*De vita propria*, Cap. 23), così nella scienza come nella pratica della vita; anzi, fra i suoi meriti scientifici, da lui citati in uno speciale capitolo dell'autobiografia (*De vita propria*, Cap. 44: Quae in diversis disciplinis digna adinveni) annovera anzitutto nel campo delle scienze naturali quello " di aver ricondotto la considerazione delle cose naturali ad un'arte e ad un metodo determinati, ciò che prima di lui nessuno aveva tentato ". Tuttavia la storia non gli ha riconfermato questo onore.

(17) P. 90. Fiorentino ha raccolto i manoscritti che contengono le osservazioni di Patrizi sul libro di Telesio e la risposta di Telesio alle medesime. Vedi i documenti annessi al secondo volume della sua opera: *Bernardino Telesio. Studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Firenze, 1872.

(18) P. 92. *De rerum natura*, VII, 2 (cfr. V, 7). — In un solo luogo Telesio ha dato la definizione del *sensus* senza inserirvi la *perceptio* come membro intermedio dichiarando (VIII, 21) il sentire come: a rerum viribus exile quid pati. Ma allora qui si cela un'ambiguità nella parola pati.

(19) P. 95. Potrebbe apparire come una contraddizione che la saggezza venga stabilita come la virtù universale (*virtus universalis*, IX, 6) e la magnanimità come il compendio della virtù (*virtus tota*, IX, 22) poichè le due virtù non coincidono. L'opinione di Telesio è che la saggezza sia una condizione cooperante in ogni singola virtù (poichè sempre si tratta di trovare i mezzi della conservazione propria), ma che la magnanimità (la quale vien detta l'apice di tutte le virtù, *omnium virtutum veluti apex*) chiuda la serie delle virtù essendo quella proprietà del carattere nella quale si compendiano

tutte le virtù nella loro forma più perfetta. — Io non mi diffondo maggiormente intorno ad una polemica di Telesio contro la dottrina di Aristotile della virtù come abitudine, polemica dovuta ad un equivoco. Che alla base di questa polemica vi sia un pensiero naturalistico (Fiorentino: *Bernardino Telesio*, I, p. 316 e seg.), io non riesco a vederlo.

(20) P. 97. Joachim Rheticus: *Narratio prima* (nell'edizione di Thorn dell'opera di Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, 1873, p. 490). — Quanto venne espresso da Keplero intorno a Copernico è citato da Renschle, *Kepler und die Astronomie*, Francoforte, 1871, p. 119. — Galilei sopra Keplero, *Opere*, Firenze, 1842 e seg. VII, p. 55.

(21) P. 100. Copernico enuncia il principio della semplicità nel suo primo abbozzo (*Commentariolus*, vedi Prowe, *Nicolaus Copernicus*, Berlino, 1883, I, 2, p. 286 e seg.), come pure nella sua grande opera, *De revolutionibus* (I, 10). Il principio della relatività, *De revol.*, I, 5, 8.

(22) P. 101. Questa fu la principale difficoltà che trattenne Tycho Brahe dal consentire pienamente con Copernico. Vedi la sua lettera a Keplero, dicembre 1599 (Kepleri, *Opera omnia*, ed. Frisch, I, p. 47). — Anche Galilei trovò qui la grande difficoltà del sistema copernicano e nei suoi *Dialoghi intorno al sistema del mondo* si adoperò ad eliminarla.

(23) P. 101. Questa spiegazione accolta da Bruno e da Galilei dopo Copernico, e che questi tolse probabilmente da Plutarco (il quale in qualche luogo dice che la terra attrae verso di sè le cose pesanti non perchè essa sia un centro, ma perchè essa è una totalità) è — come osserva Emilio Strauss, il traduttore tedesco di Galilei (*G's Dialoge. Übers. von* E. Strauss, Lipsia, 1891, p. 490) — l'antico surrogato della teoria della gravità.

(24) P. 103. Giordano Bruno. *Cena de le ceneri*, III (*Opere italiane*, ed. Lagarde, Gottinga, 1888, I, p. 150-152), Keplero (*Opera*, ed. Frisch, I, p. 245 e seg.).

(25) P. 104. Le fonti principali della biografia di Bruno sono gli interrogatorî dell'inquisizione durante il suo processo in Venezia, i quali vennero pubblicati per la prima volta da Domenico Berti nella sua *Biografia di Bruno* (Torino, 1868). Più tardi Berti ha pubblicato i frammenti dell'interrogatorio in Roma. Chr. Sigwart ha raccolto testimonianze della presenza di Bruno alle Università tedesche (Tübinger Osterprogramm, 1880 e Kleine Schriften, I), Dufour (*Giordano Bruno à Genève*, Ginevra, 1884) ha pubblicato documenti sul soggiorno di Bruno in Ginevra.

(26) P. 109. Berti (*Giordano Bruno da Nola*. Nuova edizione, Torino, 1889, p. 196 e seg.), concorda con alcuni scrittori tedeschi i quali credono che Bruno, per mezzo di conoscenze comuni o per mezzo delle sue opere, abbia influito su Shakespeare. Quest'ultimo venne a Londra soltanto un anno dopo che Bruno ne era partito. E come Robert Beyersdorf ha mostrato (*Giordano Bruno und Shakespeare*, Oldenburg, 1889) una tale influenza è non pertanto altamente inverosimile. A me sembra abbastanza decisiva specialmente la circostanza che in Shakespeare non si trovano traccie delle nuove idee astronomiche delle quali Bruno fu il profeta. Eppure questo punto sarebbe stato per la fantasia di Shakespeare molto interessante! — Beyersdorf ci mostra molto bene quanto diversamente Bruno e Shakespeare concepissero l'idea dell'incessante e reciproco alternarsi dei fenomeni della natura. Per il poeta vi è in ciò una prova

della vanità e della miseria dell'esistenza umana mentre per il filosofo l'unità e l'eternità della natura si manifestano in tutta la loro maestà appunto nella caducità delle singole cose. — Tuttavia deve osservarsi che Bruno, come io mostrerò minutamente più innanzi, considera l'avvicendarsi dei contrarî anche dal suo lato triste e doloroso. Ciò appare specialmente nello scritto *De gli heroici furori*, e per questo carattere Bruno — malgrado tutto il suo neoplatonismo — si distingue da Platone.

(27) P. 115. Un amico di Berti trasse occasione dalla rivoluzione del 1849 per prendere copia del processo di Bruno in Roma, ma non potè finire la sua opera. Degli atti rimanenti del processo fino a poco tempo fa si era creduto che dovessero trovarsi nell'archivio dell'inquisizione in Vaticano. Ma a richiesta del D.r Güttler, uno studioso tedesco di Bruno, dal Vaticano si rispose esplicitamente che nell'archivio non si trovano nè atti, nè manoscritti confiscati, e che non si sa dove essi possano trovarsi. Vedi a questo riguardo, *Archiv für Gesch. d. Phil.*, VI, p. 344 e seg.

(28) P. 115. Schoppe, un dotto tedesco convertitosi al cattolicismo e testimonio oculare della condanna e della morte di Bruno, nella sua descrizione esalante un odio ardente contro gli eretici, enumera fra le " dottrine orribili ed assolutamente assurde „ quella del numero infinito dei mondi. — Quando l'inquisizione per ordine del papa presentò a Bruno le otto proposizioni tolte dai suoi scritti e ritenute per eretiche fin dai tempi della chiesa più antica, è probabile che nel numero di queste eresie fosse compresa anche la dottrina del moto della terra come contrastante alle sacre scritture. — Anche presso i protestanti la pluralità dei mondi era considerata come eresia: Melanchthon la combatte come una dottrina empia, poichè Cristo non può essere morto e risuscitato più volte (*Initia doctrinae physicae*, Corp. Ref., XIII, p. 220 e seg.). — Per contro CAMPANELLA nella sua *Apologia pro Galileo* (Francofurti, 1620, p. 9, 51) tenta di mostrare come questa dottrina non sia per nulla eretica.

(29) P. 121. Nello scritto *De l'infinito universo et mondi* (ed. Lagarde, p. 343 e seg., 363) Bruno fondandosi su ragioni fisiche e gnoseologiche già aveva ricusato le sfere fisse. Nel *De immenso*, I, 5, trova confermata la sua opinione dalle ricerche di Tycho. Questi stesso deduce della sua dottrina le medesime conseguenze di Bruno. Così egli dice in una lettera dell'aprile 1598 a Keplero (KEPLERI, *Opera*, ed. Frisch., 1858, I, p. J4): " Io ritengo che tutte le sfere, comunque possano queste venire immaginate, debbono bandirsi dal cielo, ciò che io ho imparato dalle comete che sono apparse dopo la nuova stella del 1572 e che sono veramente fenomeni celesti „. (Secondo l'antica concezione le comete avevano origine dall'evaporazione della terra e si muovevano soltanto nel mondo sublunare). — Come F. Tocco (*Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, p. 318 e seg.) osserva, verosimilmente Bruno non ha direttamente conosciuto l'opera di Tycho, poichè non si servì contro le sfere fisse del valido argomento fornito dalle " nuove stelle „, argomento che più tardi sempre si riscontra in Galilei. Nè Bruno mai accenna al sistema del mondo particolare di Tycho.

(30) P 126. Un'interessante anticipazione delle celebri parole di GOETHE: " *A lui si conviene agire nell'intimo del mondo* „, si trova in *De immenso*, V, 12: " Dio, o la ragione, non sta fuori del mondo limitandosi a far girare questo;

poichè è cosa di lui più degna l'essere l'intimo principio del moto, il quale è a sè la propria natura ed è l'anima che possiede tutto ciò che vive nel suo seno e nel suo corpo „ *(Dignius enim illi debet esse internum principium motus*, etc.). Per indicare questo intimo principio, che è a base dell'impulso alla propria conservazione di ogni individuo, Bruno si serve nell'ultimo scritto di suo pugno da noi posseduto, ossia nella *Summa terminorum metaphysicorum*, dettata durante il suo soggiorno a Zurigo, dell'espressione *voluntas naturalis*. Cfr. *Cena*, ediz. Lagarde, p. 163 e seg., 183 e seg. *De l'infinito*, p. 370 e seg.

(31) P. 128. Relativamente alla questione del rapporto fra lo spirituale ed il materiale Bruno si esprime, nei suoi varî scritti, in modo alquanto diverso. Nello scritto la *Cena* p. 189, egli non vuol indagare se la sostanza spirituale venga o non venga trasformata in sostanza materiale o viceversa. In quello intitolato: *De la causa*, p. 235 e seg. (cfr. *Spaccio*, p. 409), si afferma che la sostanza spirituale come la materiale sussiste malgrado tutti i mutamenti. Nello stesso tempo in *De la causa*, p. 261 e 280 e seg., propugna l'unità assoluta della sostanza, inquantochè la distinzione fra sostanza spirituale e sostanza materiale, sarebbe solamente dovuta ad una differenziazione (esplicazione). Finalmente in *De gl'heroici furori*, p. 721, nega esplicitamente il passaggio dal materiale in spirituale e viceversa. Non soltanto l'opposizione fra spirito e materia, ma anche l'opposizione fra libertà e necessità deve, secondo Bruno, sparire nel principio supremo, ciò che egli svolge in una serie di interessanti proposizioni in *De immenso*, I, 11-12.

(32) P. 132. L'atomistica o teoria delle monadi di Bruno si trova nel poema *De triplici minimo*, apparso a Francoforte nel 1591. Esso assume, come Lasswitz *(Geschichte der Atomistik*, Amburgo e Lipsia, 1889, I, pp. 359-399) ha mostrato, un posto interessante nella storia dell'evoluzione della nuova atomistica. Tuttavia a me sembra che Lasswitz non osservi la contraddizione che vi è fra la polemica di Bruno contro la suddivisione fino all'infinito e la sua dottrina della relatività del concetto degli atomi. Felice Tocco che dapprima (nelle *Opere latine di G. Bruno*) aveva assunto che Bruno avesse anche applicato l'atomistica nel campo dell'anima, ha più tardi (nel suo scritto: *Opere inedite di G. Bruno*, Napoli, 1891) modificato quest'opinione. Egli trova ora un'inconseguenza in Bruno, perchè questi non assume atomi spirituali come assume atomi materiali. È tuttavia una grave questione, anzitutto se il concetto di atomo si approprî a venir applicato al lato spirituale dell'esistenza, e fu forse un retto istinto quello che trattenne Bruno dall'intraprendere una tale applicazione, quantunque questa, purchè egli avesse soltanto mantenuta ferma la relatività del concetto di atomo, non avrebbe portato con sè tutte quelle conseguenze che a prima vista avrebbe potuto sembrare. Tocco *(Opere latine di G. Bruno*, p. 353), per riguardo all'espressione “ *monas monadum* „ (Dio) osserva non potersi qui vedere se per essa Dio vien disgiunto dalle altre monadi, o se debba venir immaginato come sostanza di esse; ma Bruno stesso ha espresso su ciò chiaramente la sua opinione col dire: “ Dio è la monade delle monadi, ossia l'essenza di tutte le essenze „ *(Deus est monadum monas, nempe entium entitas. De minimo*, ed. 1591, p. 17). L'universo vien chiamato monade in *De gl'heroici furori*, p. 724. Quest'uso della parola monade è solamente intelligibile se si mantiene ferma la relatività del concetto.

(33) P. 132. Intorno alla migrazione delle anime Bruno dice *(Spaccio*, p. 140), che se anche noi non possiamo credervi, essa merita tuttavia attenzione. Anche nell'interrogatorio a Venezia (vedi Berti: *G. Bruno*, 2ª ed., pp. 402-408) egli si esprime su tale questione in modo alquanto indeciso. Intorno al rapporto fra lo spirito del mondo e l'anima individuale, si esprime nel modo più dettagliato nella *Cabala*, pp. 585-588.

(34) P. 144. Nell'*Apologia pro Galilæo*, Francofurti. 1622, p. 54, Campanella dice che nuove investigazioni lo costringerebbero forse a credere all'esistenza di più mondi nell'universo, cosicchè quest'ultimo più non avrebbe due centri, ossia il sole e la terra, come finora egli aveva creduto, ma ne avrebbe molti. Tuttavia egli non si pronunzia. Nella *Realis philosophia* (1623), p. 10, egli è parimenti dubbioso. Più tardi inserì nella sua *Universalis philosophia seu Metaphysica* (Parisiis, 1638), III, p. 71, alcune osservazioni, nelle quali svolge come dovrebbe venir concepita la cosa, supposto che Galilei avesse ragione *(posita quod vera sint Galilei dogmata)*, ma vi soggiunge: " Al presente venne pronunziata in Roma la sentenza su Galilei, e con ciò è fermamente stabilito ciò che io scrissi anteriormente [prima di quelle osservazioni] „. Un modo tutto speciale di verificazione!

(35) P. 166. La prima esposizione della storia della filosofia, nella quale Galilei occupi il posto che gli si conviene per la sua lucida coscienza del metodo, è quella di J. F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*, Zweiter Band., Halle, 1840. In progresso di tempo Prantl *(Galilei und Kepler al Logiker. Munchener Sitzungsberichte*, 1875) ha trattato della sua dottrina del metodo ed ha mostrato come essa mette nell'ombra quella di Bacone; Tönnies (*Ueber d. Philosophie des Hobbes. Wierteljahrsschrift für wiss. Philos.*, III) e Natorp *(Descartes Erkenntnistheorie*, Marburgo, 1882, Cap. 6), hanno rilevato l'importante posizione occupata da Galilei agli inizî della filosofia moderna, mentre al contrario le esposizioni tradizionali cominciano con Bacone e Descartes.

(36) P. 170. Galilei: *Opere*, Firenze, 1842 e seg., XIII, p. 200 e seg. La traduzione tedesca dei discorsi (nei " *Klassikern der Naturwissenschaft* „, nº 24, p. 57), contiene qui una inesattezza che distrugge la semplificazione dei rapporti a cui mirava Galilei. Le parole di Galilei: " dum externae causae tollantur „ (purchè siano allontanate le cause esterne) vengono rese con queste altre: " mentre vi si aggiungono cause esterne „. L'esperienza ideale di Galilei è accennata nel modo più chiaro in un altro passo nei *Discorsi* (Op. XIII, p. 221): " Mobile quoddam super planum horizontale projectum *mente concipio*, omni secluso impedimento „ (Io *immagino* un corpo mobile gettato su di un piano orizzontale, rimossi tutti gli impedimenti). Per ciò che riguarda la storia della legge di inerzia, cfr. Wohlwill: *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes* (*Zeitschrift für Wölkerpsychologie*, XIV-XV).

(37) P. 174. È merito di Natorp l'aver rivolto per il primo (nella sua opera sulla *Teoria della conoscenza di Descartes*), l'attenzione su questa parte del *Saggiatore* (*Opere di Galilei.* Firenze, 1842 e seg., IV, pp. 332-338). — La nuova dottrina era pericolosa perchè si credeva che il negare la realtà delle qualità sensibili contrastasse alla dottrina cattolica della sacra cena, secondo la quale l'ostia dopo il mutamento di sostanza conserva le sue proprietà sen-

sibili. Più tardi anche Descartes e Leibniz ebbero molte contrarietà per tale questione.

(38) P. 175. Come mostrò Prantl (*Ueber Petrus Ramus*. Munchener Sitzungsberichte, 1878).

(39) P. 177. Cfr. Freundenthal, *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie* (Archiv für Gesch. der Philos., IV-V); Croom Robertson, nell'*Academy*, 1892, p. 110.

(40) P. 183. Si può qui riportare come curiosità che, come vi sono alcuni i quali credono che non sia stato Shakespeare, ma qualcun'altro, forse Bacone, a comporre le tragedie " shakespeariane „, così in tempi recentissimi un critico fece la trovata che l'autore del *Novum Organum*, non fosse Bacone, e per un istante si arrestò alla possibilità che autore di esso fosse Shakespeare, senza tuttavia osare sorgere in favore di questa possibilità. Intorno a ciò vedi *Archiv für Gesch. d. Philos.*, I, p. 111.

(41) P. 193. Sul rapporto di Bacone con Platone, vedi *Nov. org.*, I, 105-124; II, 7-13. — In *De augmentis scientiarum*, III, 4, è detto: " È manifesto che Platone, questo spirito eminente che ogni cosa scorge come dalla vetta di un monte, nella sua dottrina delle idee riconobbe essere le forme il vero oggetto della scienza „.

(42) P. 201. *Discours de la méthode* (1637), 2ª parte. — *La vie de Monsieur Descartes* [par A. Baillet]. Paris, 1691, I, pp. 51-71; Millet, *Histoire de Descartes avant 1637*. Paris, 1866, p. 100 e seg.

(43) P. 202. Nell'esposizione qui data io mi sono specialmente lasciato guidare dal più antico abbozzo di una dottrina del metodo, di Descartes, nelle *Règles pour la direction de l'esprit*, opera che ad un attento studio elimina molti equivoci che ordinariamente ricorrono per riguardo a Descartes. Inoltre si confrontino la terza meditazione e la risposta al secondo gruppo di obbiezioni nelle quali Descartes, eccitatovi, tenta di dare un'esposizione sistematica delle sue idee. — Alla domanda: come dalle singole intuizioni possano venir formati principii generali, Descartes propriamente soltanto risponde: " È appunto nella natura del nostro spirito il formare dei principii generali dalla conoscenza delle singole cose „ (*Resp. ad sec. obj.*).

(44) P. 208. Nella conclusione della terza meditazione è detto: " Allora non rimane che la possibilità che l'idea di Dio sia in me innata allo stesso modo che è in me innata la rappresentazione di me stesso „. Questo è per Descartes qualche cosa di più di un paragone. Poichè io non posso avere la coscienza di me stesso — egli opina — come di un essere limitato ed imperfetto senza applicare incoscientemente la rappresentazione di un essere superiore a tutte le limitazioni (3ª Medit.). — All'obbiezione di Hobbes: " Non vi è alcuna idea innata; imperciocchè tutto ciò che è innato deve sempre essere presente „. Descartes risponde (*Resp. tertiae*, X): " Quando noi diciamo che una idea è innata, noi non intendiamo con ciò che essa sempre si manifesti in noi; chè in questo senso non potrebbero esservi idee innate, ma solamente che noi possediamo in noi stessi la facoltà di svolgere la medesima „. — Nelle *Notae in programma quoddam* Descartes dice: " Avendo io osservato che vi sono in me stesso pensieri prodotti non da oggetti esterni o da determinazioni della mia volontà, ma soltanto dalla mia facoltà di pensare, *io chiamai*

innate quelle idee, che sono le forme di quei pensieri, per distinguerle dalle altre che provengono dall'esterno o che vengono prodotte da me stesso. Nel medesimo senso noi diciamo che la magnanimità, oppure talune malattie, come la podagra od i calcoli della vescica, sono congenite a certe famiglie, e con ciò non intendiamo dire che i fanciulli soffrano già nel seno della madre di queste infermità, ma che essi nascono con la predisposizione o la capacità ad esse „.

(45) P. 210. Cfr. l'eccellente esposizione di Natorp (*Descartes' Erkenntnistheorie*, pp. 55 e seg., 76 e seg.). Natorp ha dimostrato che l'applicazione del concetto di Dio nella teoria della conoscenza di Descartes non è così esteriore ed arbitraria come sembra nelle esposizioni ordinarie. Tuttavia Natorp non ha rilevato con sufficiente energia ciò che a mio parere deve più d'ogni altra cosa venir affermato: ossia, che questa applicazione gnoseologica del concetto di Dio non era assolutamente necessaria, poichè Descartes già si serve del principio causale per provare la realtà del concetto di Dio: se il principio causale vien presupposto come valido, la validità della conoscenza non abbisogna di alcuna garanzia teologica.

(46) P. 211. Il concetto rigoroso della sostanza si trova nella *Medit. III*, nei *Princ. phil.*, I, § 51, e specialmente nell'*Epist.* I, 8 e II, 16. Il concetto della sostanza nel suo senso più vago si trova in: *Resp. sec.* ed in *Princ. phil.*, I, § 52. — Lo stesso Descartes richiama l'attenzione sul duplice senso del termine sostanza (*Ep.*, II, 16: *Princ. phil.*, I, 51).

(47) P. 223. Sulla scoperta di Harvey e sui precedenti di essa vedi P. Hedenius: *Om upptöektan af blodomloppet* (Sulla scoperta della circolazione del sangue) (*Upsala Universitets Arsskrift*, 1892). Descartes ritiene che il riscaldamento del sangue nel cuore abbia per effetto di mandare il sangue attraverso il corpo; egli non avrebbe dunque fatta sua l'opinione di Harvey del cuore come di un muscolo che si contrae. — Anche Harvey mantenne ferma l'antica teoria del riscaldamento del sangue nel cuore, ma non se ne servì in questo senso.

(48) P. 224. La localizzazione dell' anima nella glandola pineale secondo Descartes, era assolutamente arbitraria e venne criticata dagli anatomisti di quel tempo. Thomas Bartholin (*Anatomia*, Lugd. Batav., 1651, p. 356 e seg.), obbietta anzitutto che i nervi non terminano nella glandola pineale, secondariamente che quest'ultima è così piccola che nella medesima le rappresentazioni si confonderebbero l'una con l'altra (!), ed infine che essa è collocata là dove si accumulano " gli escrementi del cervello „ ! Nella eccellente dissertazione tenuta da Niels Steensen a Parigi e stampata nell'*Exposition anatomique* di Winslov (parte 4ª), egli osserva che poichè non si sa che cosa contengano le cavità del cervello, la dottrina degli spiriti vitali potrebbe essere tanto giusta quanto qoella degli escrementi del cervello. Contro Descartes, del cui metodo generale riconosce il valore, egli obbietta che la glandola pineale non è collegata a nessun canale, e che essa non si muove liberamente, ma è a contatto col rimanente del cervello. — Ai nostri giorni si è creduto di poter dimostrare che la glandola pineale sia la forma rudimentale di un organo per la sensazione del calore, organo che si trova negli animali inferiori. — Sul merito di Descartes per riguardo alla fisiologia nervosa cfr. Huxley, Sull'ipo-

tesi dell'automatismo animale (Tidsskrift for populäre Fremstillinger af Naturvidenskaben [Rivista popolare di scienza naturale], 1874).

(49) P. 238. Malebranche per la sua negazione di una connessione necessaria dei fenomeni è uno dei precursori di Hume. Forse anzi Hume ricevette qualche impulso alla sua teoria causale da Malebranche che (come può vedersi dal *Treatise*, I, 3, 14; 4, 5) egli studiò con zelo. Mario Novaro ha tracciato nella sua opera *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche* (Berlin, 1893, pp. 45-50) un istruttivo parallelo fra la teoria causale di Malebranche e quella di Hume. Anche la filosofia di Geulincx presenta un parallelo con Hume; ma quest'ultimo difficilmente ne fu a conoscenza.

(50) P. 250. *Vita Thomae Hobbes* [Autore Rd. B.: Richard Blackbourne], 1681, p. 14 e seg. — Hobbes nella sua *Vita carmine expressa*, p. 119 descrive come egli dopo aver lungamente meditato sulla natura delle cose trovò per ultimo che una cosa sola è reale nel mondo [il movimento], sebbene questa venga " falsificata „ in molti modi. — F. Tönnies, le cui profonde ricerche hanno negli ultimi tempi diffuso molta luce su Hobbes e sulla sua filosofia (vedi le sue: *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes. Wierteljahrsschrift für wiss. Philos.*, III-V), ha trovato una memoria manoscritta di Hobbes la quale, ad arguirne dal contenuto, deve essere stato composta durante il tempo che corre fra l'epoca in cui intuì l'importanza del metodo deduttivo e quindi l'importanza del movimento, e l'epoca in cui intuì la soggettività delle qualità sensibili. Tönnies ha stampato questa memoria, la quale è interessante per rapporto all'evoluzione storica del principio della soggettività delle qualità sensibili, nella sua edizione degli *Elements of Law* (Oxford, 1888). — Hobbes afferma di aver avuto già nel 1630 [dunque prima di aver conosciuto Galilei] la convinzione della soggettività delle qualità sensibili. Cfr. Tönnies nella *Vierteljahrsschr.*, III, p. 463 e seg.; Croom Robertson: *Hobbes*, London, 1886, p. 35.

(51) P. 255. Cfr. la dissertazione di Hobbes: *Of Liberty and Necessity*, 3ª ed., London, 1685, p. 314, dove è detto per ciò che riguarda le definizioni della spontaneità, della deliberazione, della volontà, dell'inclinazione, dell'impulso, della libertà, " che non può esservi altra prova all'infuori dell'esperienza propria di ciascun individuo, quando questi riflette su di se stesso *(by reflection on himself)* e richiami alla mente ciò che egli stesso intende quando dice che un'azione è spontanea „, ecc.

(52) P. 256. In *De corpore*, IX, 9, Hobbes deriva il principio che ogni mutamento (anche i cambiamenti di qualità) sia movimento, dal principio di causa e dalla legge di inerzia. La sua " prova „ del principio causale è la seguente (*Of Lib. and Necess.*, p. 315): " Se una cosa non avesse alcuna causa l'origine di essa potrebbe incominciare tanto in un istante quanto in un altro; deve perciò esservi una causa del perchè essa ha origine appunto in questo istante! „. Che precisamente qui venga presupposto ciò che doveva venir dimostrato venne già fatto osservare da Hume. Con ciò sta in analogia la sua prova della legge d'inerzia (*De corpore*, VIII, 10): Se un corpo allo stato di quiete fosse circondato da uno spazio vuoto, esso non avrebbe alcuna ragione di muoversi piuttosto in una direzione che in un'altra, quindi esso non si muoverebbe affatto se non entrassero in azione delle cause esterne. Evidentemente qui vien già presupposto che non vi siano cause " interne „. È proba-

bile che questa dimostrazione della legge di inerzia provenga da Galilei. Vedi i suoi " Dialoghi sul sistema del mondo ", 1° giorno (traduzione tedesca di Strauss, p. 21).

(53) P. 257. Per la completa intelligenza di un fenomeno Hobbes richiede che si possa mostrare il progresso continuo dalla causa all'effetto. Questo *continua progressio* (*De corpore*, IX, 6) ricorda il *latens processus continuatus* (*Nov. org.*, II, 5-7) di Bacone. Io non ritengo per inverosimile che la dottrina di Bacone del processo continuato abbia fatto capolino nei pensieri di Hobbes dopo che egli per altre vie era riuscito all'idea che ogni mutamento sia moto. Egli pose a principio della sua deduzione ciò che in Bacone doveva essere il risultato ultimo di numerose induzioni. E parimenti non è inverosimile che la denominazione di *Philosophia prima* da lui data alla seconda parte del *De corpore* derivi da Bacone, il quale (*De augm.*, III, 1) con questo nome designò la scienza dei principii universali validi in tutti i campi.

(54) P. 276. Il regio archivista A. D. Jörgensen carica un po' troppo le tinte nella sua esposizione della politica di Hobbes, specialmente nel suo confronto fra Hobbes ed il vescovo Vandal (*Peter Schumacher Griffenfeldt*, I, Köbenhavn, 1893, p. 218 e seg.). La limitazione morale del diritto materiale del principe si trova tanto in Hobbes quanto presso il teologo luterano, anzi in Hobbes corroborata da ragionamenti che fanno della sovranità assoluta un mezzo e non un fine. Cfr., per es., *De cive*, XIII, 3: " Lo stato è fondato per il cittadino " (Civitas civium causa instituta est). Nell'edizione antica del *Leviathan* (ed. 1651, p. 193) la speranza di influire sui principi vien espressa un po' più energicamente che nella posteriore (ed. 1670, p. 172).

(55) P. 278. Freudenthal trasse alla luce (*Archiv für Gesch. der Philos.* VI, pp. 191 e seg., 380 e seg.) l'opera di Lord Brooke e ne mostrò l'interesse.

(56) P. 278. Intorno a Culverwel vedi M. M. Curtis: *An Outline of Locke's Ethical Philosophy*. Lipsia, 1890, pp. 9-13.

(57) P. 286. Colerus (*La vie de B. de Spinoza*, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. A la Haye, 1706, p. 14) considera Spinoza solamente come un discepolo in filosofia di Descartes. Leibniz (*Opera philos.*, ed. Erdmann, p. 139) dice di lui che egli ha solamenfe coltivato alcuni semi sparsi da Descartes. Questo concetto dominò a lungo ed alcuni autori ancora lo mantengono nelle loro opere sulla storia della filosofia moderna. Joel (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Breslavia, 1876) rileva per contrario la grande e continua influenza degli studî che Spinoza dedicò alla teologia ed alla filosofia ebraica; Chr. Sigwart (*Spinozas neuentdeckter Traktat*, Gotha, 1868) ed Avenarius (*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozisischen Pantheismus*, Lipsia, 1868) accennarono sul fondamento dello scritto giovanile di Spinoza: *Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glücke*, pubblicato da van Vloten (*Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum*, Amstelodami, 1862) alla verosimile influenza di Giordano Bruno. Finalmente Freudenthal (*Spinoza und die Scholastik* nella *Festschrift an Zeller*, 1887) ha mostrato in quale alta misura Spinoza utilizzò concetti e dimostrazioni scolastiche, specialmente nei *Cogitata metaphysica*, i quali formano un'appendice all'esposizione della filosofia cartesiana di Spinoza, ed anche nell'*Etica*. Una buona descri-

zione della vita e del carattere di Spinoza ci è dato da F. Pollock (*Spinoza, his Life and his Philosophy*, London, 1880). Nel mio scritto: *Spinozas Liv oz Läre* (Vita e dottrina di Spinoza, Kobenhavn, 1877) ho dato una esposizione popolare della vita di Spinoza e della sua filosofia. Più tardi, ripetuti studî mi indussero ad abbracciare in alcuni punti un'altra opinione diversa da quella propugnata in questo scritto. Io colgo quest'occasione per fare una rettifica che riguarda la figura che è stata incisa nel frontespizio di detto libro. In seguito venne provato che questa effigie, la quale era tolta dal " *Supplementum* „ di van Vloten, non rappresenta Spinoza, ma uno dei suoi amici, ossia Tschirnhausen il matematico e filosofo. Un ottimo e, per quanto sappiamo, genuino ritratto di Spinoza si trova nella nuova edizione delle opere di Spinoza di van Vloten e Land.

(58) P. 289. Io debbo altresì oppormi alle riflessioni di A. D. Jörgensen (*Nich. Steensen*, p. 57) sul rapporto di Spinoza all'esperienza; ma quanto era necessario dire su questo punto è stato detto nel tratto che si riferisce alla teoria della conoscenza di Spinoza.

(59) P. 291. *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza.* Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VII, pp. 161 e seg., 334.

(60) P. 299. Il primo libro dell'*Etica* svolge il concetto della sostanza ed il concetto di Dio in una serie di definizioni, di assiomi e di proposizioni. Relativamente alla connessione fra il concetto della sostanza, il concetto di Dio ed il concetto della natura cfr. Avenarius: " *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus* „ dove si mostra chiaramente che tutti e tre i concetti, se conseguentemente svolti, in Spinoza si incontrano in un punto unico. Tuttavia Spinoza non ha così nettamente distinto le tre correnti di pensiero come avviene nell'esposizione di Avenarius. Per ciò che riguarda il rapporto fra la sostanza ed i modi sono da prendere in considerazione, oltre al primo libro dell'*Etica*, l'*Ep. 12* (nell'edizione di van Vloten e Land), dove è fatta la distinzione fra concezione astratta e concezione sostanziale, e l'*Ep. 50* dove è detto che ogni determinazione è una negazione. Le espressioni *natura naturans* e *natura naturata* ricorrono già presso i filosofi del Rinascimento, i mistici (Meister Eckart) e gli scolastici. Secondo Siebeck (*Archiv für Gesch. der Philos.*, III, p. 370 e seg.) esse debbono derivare del greco φύσις (come φύον e come φυόμενον) ed essere passati nella lingua latina per la traduzione di scritti filosofici greci verosimilmente verso il secolo tredicesimo.

(61) P. 300. Cfr. contro questa concezione del concetto degli attributi di Spinoza, affermata da Jo. E. Erdmann, H. Bröchner, *Benedict Spinoza*, Köbenhavn, 1857, p. 47 e seg. Io non comprendo come Mourly Vold (*Spinozas Erkendelsesteorie* [Teoria della conoscenza di Spinoza], Cristiania, 1888, p. 242) possa considerare Bröchner nel numero di coloro che interpretano gli attributi " come predicati necessarii al nostro intelletto, ma casuali per Dio „. Bröchner combatte appunto questa concezione.

(62) P. 301. Già nel mio scritto " *Spinoza Liv og Läre* „ (Vita e dottrina di Spinoza, 1877, p. 100) io accennai a questa confusione in Spinoza. Questa venne altresì rilevata da Windelband: *Geschichte der neueren Philosophie*, I, 1878, p. 211, e da Tönnies: *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza* (Vierteljahrsschr. für wiss. Philosophie, 1883), p. 176 e seg.; Nourly Vold (*Spinozas*

Erkendelsesteorie, p. 202) nega tale confusione in Spinoza e ritiene che la dottrina degli attributi sia *essenzialmente* originata dal voler fondare una " corrispondenza fra idea ed oggetto „. Tuttavia se egli ammette che la dottrina degli attributi abbia in Spinoza anche un significato psicofisico, e non vede nessuna difficoltà in questo duplice significato, si rende egli stesso colpevole della medesima confusione. Imperocchè teoria della conoscenza e psicofisica sono in realtà due cose distinte, ciò che del resto già può vedersi da ciò, che gli " oggetti „ non sono solamente di natura fisica, ma altresì di natura psichica; il problema gnoseologico riguarda la conoscenza del psichico quanto del fisico. In Spinoza la confusione appare evidente se si confronta *Et.*, II, 7, Schol., dove per spiegare il rapporto fra gli attributi vien usato il rapporto fra il concetto del circolo ed il circolo esistente, con II, 17, Schol. dove vien fatta la differenza fra la rappresentazione di Pietro *(idea Petri)*, che corrisponde al corpo proprio di Pietro come anima di esso *(mens Petri)*. e la rappresentazione che Paolo ha di Pietro *(idea Petri)*. La prima *idea Petri* ha significato psicofisico, ma la seconda ha significato gnoseologico. L'espressione poco appropriata usata da Spinoza col designare l'anima *(mens)* come *idea corporis*, ha favorito la confusione. Nella filosofia speculativa tedesca (presso Schelling ed Hegel) fiorisce tale confusione e da essa passò nell'opera di Vold, del resto interessante e pregevole per altri rapporti.

(63) P. 305. H. Morus: *Demonstrationis duarum propositionum, quae praecipuae apud Spinozium* [sic] *Atheismi sunt columnae, brevis solidaque confutatio.* (Opera philosophica, Londini, 1679, vol. I. p. 619). Sulle varie accezioni del concetto spinozistico di Dio vi è una memoria istruttiva di J. H. Löwe (*Ueber Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale*, allegato all'opera di Löwe: *Die Philosophie Fichtes*, Stuttgart, 1862), la quale tuttavia non menziona la spiegazione caratteristica di More.

(64) P. 305. Riguardo a tale questione cfr. le osservazioni di Ed. Zeller nella *Vierteljahrsschr. für wiss. Philos.*, I, p. 285 e seg.

(65) P. 310. Nell'*Et.* II, 18, si accenna solamente alla legge che ora è detta legge di contiguità. Ma la legge di rassomiglianza vien presupposta nell'*Et.* III, 27, e nel *Tratt. teol. polit.*, cap. 4, ov'è citata come esempio di una legge naturale dello spirito.

(66) P. 316. Un'esposizione dell'etica di Spinoza, più diffusa di quella da me qui data, si trova nel mio scritto: " *Spinozas Liv og Läre* „ *(Vita e dottrina di Spinoza)*, pp. 120-146.

(67) P. 318. Quando nell'*Et.* V, 38, Schol. e 40, Coroll., si dice che l'*intellectus* è eterno e non l'*imaginatio*, sembra che soltanto quegli individui che si elevano al disopra del punto di vista dell'*imaginatio* (della rappresentazione sensibile), sarebbero organi del pensiero divino, il quale è eterno al pari del movimento. Qui si può riferire anche un'espressione del " breve trattato „ (2ª parte, prefazione, n° 15), secondo la quale l'anima può divenire immortale unendosi, per mezzo della conoscenza e dell'amore, alla sostanza assoluta. Il pensiero che noi incontriamo qui in Spinoza, ricorre spesso nella storia del pensiero. Io non posso qui diffondermi maggiormente intorno al medesimo e mi limito ad alcune indicazioni letterarie: Platone: *Stato*, VII, p. 534 C.; Crisippo: *Diog. Laërt.* VIII, 157; Maimonide, vedi Joël: *Zur Genesis der Lehre*

des Spinoza, p. 66; SALOMON MAIMON: *Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben*, Berlino, 1792, II, p. 178 e seg.; GOETHE: *Gespräche mit Eckermann*, 4 febbr. e 1° sett. 1829; WILHELM VON HUMBOLDT, vedi HAYM: *W. w. Humboldt*, p. 637 e seg.; J. G. FICHTE: *Die Thatsachen des Bewusstseins*, Stuttgart e Tübingen, 1817, p. 197 e seg.; C. H. WEISSE: *Die philosophische Geheimlehre über d. Unsterblichkeit des menschlichen Individuums;* LOUIS LAMBERT, vedi RAVAISSON: *La philosophie en France au 19 siècle*, p. 223.

(68) P. 326. Su ciò vedi LUDWIG STEIN: *Leibniz und Spinoza*. " Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie „, Berlin, 1890 (specialmente cap. 4°).

(69) P. 329. La memoria dell'anno 1680 non reca alcuna soprascritta. ERDMANN, che fu il primo a trarla fuori dalla biblioteca di Hannover, le diede (nella sua edizione dell'*Opera philosophica* di Leibniz, 1840) il titolo: *Der vera methodo philosophiae et theologiae*, e la pose verso il 1690-91. Che la sua origine sia anteriore a tale epoca lo si deduce da criterî interni ed esterni, e specialmente dal confronto con il " *Petit discours de métaphysique* „, il quale venne compilato nel 1685 e inviato nell'anno seguente ad Arnauld. Intorno a ciò si cfr. SELVER: *Der Entwickelungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695* (Philosophische Studien herausgeg. won W. Wundt, III), p. 443; LUDWIG STEIN: *Leibniz und Spinoza*. Stein nella sua eccellente esposizione della evoluzione del pensiero di Leibniz, annette soverchia importanza all'influenza esercitata su Leibniz dallo studio di Platone. È invero molto caratteristico che Leibniz, durante gli anni così importanti per la maturità del suo pensiero filosofico, si occupasse così indefessamente di Platone e che fra l'altro citi non meno di dodici volte il noto passo del Fedone relativo alla cause finali. Tuttavia ciò è assai più un sintomo che non una causa. La convinzione che le cause finali siano giustificate, era già stabilita fermamente in Leibniz fin dal principio; essa scaturì dalle sue presupposizioni religiose e durante l'intera sua gioventù egli aveva cercato di metterla in armonia con le sue teorie scientifiche. Platone non poteva in ciò dargli nulla di nuovo. Io trovo specialmente che è una spiegazione non naturale quella per cui Stein fa derivare il principio di Leibniz dell'identità della sostanza e della forza dalla dottrina di Platone (menzionata in un solo passo) delle " idee „ come forze attive. Leibniz si era occupato dei concetti della forza e della tendenza fin dal 1670: togliendo questi concetti dai suoi studî fisico-matematici, egli li introduce nella sua filosofia e se ne vale per vivificare il concetto della sostanza. Sebbene parecchi autori designino il progresso fatto nell'anno 1680 da Leibniz, come una *sostanzializzazione della forza*. io credo che sarebbe stato più retto l'invertire il rapporto e parlare di una *trasformazione della sostanza in forza*. In realtà colla trattazione del 1680 venne disciolto il concetto cartesiano e spinozistico della sostanza.

(70) P. 337. Il " Tout comme ici „ di Leibniz ha la medesima origine del " Ganz wie bei uns „ di Holberg, ossia è tolto dalla commedia: *Arlecchino imperatore della luna* (GHERARDI, *Teatro italiano*, I vol.). Vedi: *Nouveaux essais*, IV, 16, 12 (ERDMANN, p. 391 e seg.): " On diroit quasi que c'est dans l'Empire de la lune de Harlequin tout comme ici „. Oltre a questo passo, per rapporto alla legge dell'analogia, debbonsi prendere in considerazione: Lett. ad Arnauld, Nov. 1686 (*Gerhardts Ausgabe*, II, p. 75 e seg.); *De ipsa natura* (Erdmann, p. 157);

Nouv. Ess., I, 1 (Erdmann, p. 205) e III, 6, 14 (Erdmann, p. 312); Briefen (Gerhardt, II, p. 270; IV, p. 343).

(71) P. 339. L'esposizione più recente, e per molti rapporti interessante ed istruttiva, della dottrina nelle monadi (EDUARD DILLMANN: *Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre,* Leipzig, 1891) non vede abbastanza, a mio parere, la grande importanza della legge dell'analogia per ciò che riguarda la conclusione soggettiva della dottrina delle monadi. Dillmann considera la facoltà rappresentativa come data fin dal principio nel concetto della monade e concepisce il concetto del fenomeno in Leibniz soltanto in senso soggettivo (fenomeno per). Questa concezione vien già confutata dal fatto stesso ammesso da Dillmann, che cioè Leibniz assume, senza un più profondo esame, che la monade rappresenta l'universo dal punto di vista del suo corpo, e che egli basa l'asserzione secondo cui la monade " rappresenta „ l'intero universo, sul fatto che in virtù della legge di continuità ogni corpo si risente di tutti i mutamenti che avvengono in qualsiasi parte del mondo (Cfr. DILLMANN, p. 301 e seg., 342 e seg.). Stando all'ipotesi posta da Dillmann, non si riesce a comprendere come Leibniz si comporti così ostilmente, non appena ne ha notizia, di fronte alle idee di Berkeley.

(72) P. 343. Sul vario modo in cui venne concepito, nel corso del tempo, il rapporto fra Spinoza e Leibniz, vedi il primo capitolo nel " *Leibniz e Spinoza* „ di L. STEIN. C. Dillmann trova una concordanza di principio fra i due sistemi, ma crede nello stesso tempo che la dottrina del rapporto fra Dio ed il mondo, di Leibniz, sia inattaccabile, e non mette in rilievo i passi in cui Leibniz protesta contro Spinoza *(Neue Darstellung*, p. 472 e seg.). Dillmann, trascinato da una grande e giustificata ammirazione per Leibniz, si lascia indurre a fare la apologia di manifeste contraddizioni e di evidenti accomodamenti.

(73) P. 349. Sulla differenza fra *perception* ed *appétit* vedi la *Monadologie*, § 15. — " Passions come pensées confuses: *Réplique aux reflexions de Bayle* (Erdmann, p. 188 *a*), come tendances ou des modifications de tendances „: *Nouv. Ess.*, II, 20, 9 (Erdmann, p. 249 *a*).

(74) P. 351. Cfr. una memoria (senza titolo) stampata nell'edizione Gerhardt, VII, p. 300 e seg., dove è detto che tutti i dati reali dovrebbero avere la loro ragione, poichè la volontà creatrice che per essi si manifesta non è arbitraria, ma agisce secondo una ragione, ed in appresso: " È dunque stabilito che tutte le verità, anche quelle più fortuite, hanno una motivazione *(probatio)* aprioristica, ossia una ragione per cui esse sono piuttosto che non sono. Ed è appunto ciò che afferma il detto volgare, che nulla avviene senza causa (causa), ovvero *(seu)*, nulla è senza ragione *(ratio)* „.

(75) P. 355. Leibniz già si serve della legge dell'azione di contrasto in una lettera del principio del 1670, per difendere l'ottimismo (edizione Gerhardt, I, p. 61). In seguito egli la sviluppò più particolarmente (come *lex laetitiae*), in *De rerum originatione* (Erdmann, p. 149 e segg.). Questo argomento estetico-psicologico è di origine antica: già si trova in Plotino e viene ripetuto (in modo singolare) da Agostino. È per contro moderno il rilievo dell'infinità dell'esistenza. Leibniz osserva che Agostino non conosce ancora la " grandeur de la cité de Dieu „ (*Théodicée,* § 19). Cfr. *Causa dei asserta*, §§ 57-58.

(76) P. 359. Nella prefazione alla prima edizione dei *Wernünftigen Ge-*

danken, etc., WOLFF dice: “In principio io mi ero invero proposto di lasciare affatto insoluta la questione della comunione del corpo con l'anima e dell'anima con il corpo: ma poichè per le ragioni addotte in altro capitolo io venni, contrariamente ad ogni mia opposizione, condotto in modo affatto naturale all'armonia predeterminata di Leibniz, io mi sono fissato su di essa e l'ho posta in una luce quale non era ancora toccata a questa ingegnosa dottrina „. — Nella prefazione alla seconda edizione egli si esprime più minutamente intorno al rapporto della sua dottrina con quella di Leibniz. Leibniz, egli dice, “collega l'idealismo (l'ininterrotta connessione dei fenomeni spirituali) con il materialismo (l'ininterrotta connessione dei fenomeni materiali) senza esaminarli più profondamente l'uno e l'altro „. Ora Wolff crede di aver fatto ciò e viene al risultato che i dualisti siano in grado di conciliare la teoria degli idealisti con quella dei materialisti. — Questa è in realtà una giusta determinazione della differenza fra Leibniz e Wolff su questo punto: Leibniz aderisce all'ipotesi dell'identità (sebbene con modificazione spiritualistica), e Wolff sostiene il dualismo (sebbene con l'aggiunta, tolta dall'ipotesi dell'identità, che i fenomeni spirituali ed i fenomeni materiali stiano ciascuno nella sua serie, in una connessione ininterrotta). — Molte delle obbiezioni che ordinariamente vengono elevate contro l'ipotesi dell'identità valgono altresì per la teoria di Wolff alla quale ben si conviene il titolo di “duplicismo „, titolo che sarebbe assolutamente improprio se applicato all'ipotesi dell'identità.

(77) P. 375. Molyneux, amico di Locke, spiegò l'apparente contraddizione dei due passi (di cui il primo si trova nell'*Essay*, IV, 3, 10, il secondo nell'*Essay*, IV, 10, 5), col dire che nel primo passo vien espresso che Dio può concedere la facoltà di pensiero alla materia in modo soprannaturale, mentre nel secondo passo si parla della materia senza tale influenza soprannaturale (Lettera a Locke, 22 dicembre 1692). Locke approva intieramente tale concezione (Lettera del 20 gennaio 1693). (*The Works of John Locke*, 9ª ed., Londra, 1794, IX, p. 293-303).

(78) P. 379. Locke non stabilisce propriamente in modo formale questa trinità. Quando egli parla della necessità di abbandonare lo stato naturale (*Civil Goverment*, II, §§ 124-126) nomina il potere legislativo, il giudice imparziale ed il potere esecutivo come le tre cose necessarie. — Più innanzi (§ 136) insiste sulla necessità che il medesimo potere che dà le leggi non sia anche quello che giudica, poichè ciò potrebbe aprire la via all'arbitrio. Ma allorchè stabilisce (Cap. 12-13) tre poteri politici e ne esamina il reciproco rapporto questa trinità è composta del potere legislativo, di quello esecutivo e di quello federativo. Per quest'ultimo Locke intende un'autorità che rappresenti lo stato nel suo rapporto con l'esterno, con altre società di fronte alle quali esso si trova come nello stato naturale. Ora, poichè Locke dice che il potere esecutivo ed il potere federativo dovrebbero preferibilmente essere riuniti in una sola mano (§§ 147-148) la differenza fra questi due propriamente sparisce, e poichè da un'altra parte insiste sulla separazione del potere legislativo da quello giudicativo, la trinità risulta abbastanza evidente. — Nella dottrina della suddivisione del potere politico Locke ha, del resto, dei precursori in Buchanan, Hooker e Sidney. Cfr. O. GIERKE, *Joh. Althusius*, p. 157, 163 e segg.

(79) P. 399. Nello *Scholium* dopo le definizioni si parla dello “spazio vero,

assoluto e matematico „ (e così pure del tempo). “ Al contrario, ivi è detto, il volgo concepisce le grandezze soltanto in rapporto alle cose sensibili „ (*ex relatione ad sensibilia*). Ma nella conclusione dell'8ª definizione “ la vera considerazione fisica „ vien contrapposta a quella *matematica* — *vere et physice* — al *matematice tantum!* — Qui può riferirsi anche che Newton considerava il centro del mondo come assolutamente fisso (*Princ.*, III, 10; Cfr. 12, *Coroll.*), sebbene egli fondasse la sua dottrina dello spazio assoluto appunto su ciò che non vi è nessun corpo in quiete assoluta.

(80) P. 421. Ed. Grimm (*Zur Geschichte des Erkenntnisproblems*, Leipzig, 1890, p. 571-586), istituisce un interessante confronto fra le due opere di Hume. — Io non posso concordare con l'opinione di Grimm secondo cui Hume avrebbe rinnegato i suoi scritti giovanili per essere pervenuto ad un altro punto di vista. Il motivo era certamente quello stesso che fece dei suoi dialoghi intorno alla religione naturale un'opera postuma: egli volle mantenersi in pace con gli ortodossi. Cfr. *Lettres of David Hume to Strahan*, Oxford, 1888, p. 289 e segg., 303-330.

(81) P. 422. In un solo passo (*Treatise*, II, 3, 9) Hume dice che i sentimenti od affetti oltre che dall'esperienza del bene e del male possono anche aver origine da “ un impulso od istinto naturale (*natural impulse or instinct*) „, ma subito dichiara questo istinto come “ assolutamente inspiegabile „. Come esempi di tali sentimenti egli menziona il rancore, il desiderio della felicità per i nostri amici, la fame ed altri impulsi animali.

(82) P. 423. Cfr. un'interessante espressione in una lettera ad Hutcheson: “ Ben di cuore io vorrei poter fare a meno di trarre la conclusione che la moralità, la quale a suo parere non è determinata che dal sentimento, concerne soltanto la natura e la vita umana. Ciò venne spesso fatto valere contro la S. V. e le conseguenze ne sono importantissime „. Burton: *Life and Correspondance of David Hume*. Edinburg, 1846, I, p. 119.

(83) P. 447. “ Il est absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples que l'idée d'un être suprême créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits „ (Art. *Athéisme*, nel *Dict. phil.*). — Nella conclusione di questo articolo è detto che vi sono ora meno atei di un tempo, perchè ora i veri filosofi riconoscono le cause finali. “ Ai fanciulli, Dio vien predicato dal catechismo ed ai dotti vien dimostrato da Newton „.

(84) P. 448. Nelle *Lettres sur les Anglais*, XII, si legge (per rapporto alla credenza di Socrate nel suo demonio): “ Il y a des gens à la vérité qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familier, était indubitablement un fou ou un fripon, mais ces gens-là sont trop difficiles „. Nell'*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (Tome III, Chap. 9) si legge che: il cristianesimo deve indubbiamente essere divino, “ puisque dix sept siècle de friponneries et d'imbécillités n'ont pu le détruire „. Poco dianzi l'espressione “ insolente imbecillité „ viene applicata trattandosi di un autore di leggende. Art. *Fanatisme* nel *Dict. phil.*: “ ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques „. Non soltanto le figure religiose ed ecclesiastiche vennero fatte segno al dileggio di Voltaire. Anche lo stesso Socrate ne venne colpito. In altri passi i colpiti sono Spinoza e il naturalista Maillet del quale

ultimo Voltaire deride l'anticipazione dell'ipotesi dell'evoluzione. E tutto ciò in virtù del principio che ciò che per lui è incomprensibile debba essere o stupidaggine o frode.

(85) P. 449. Cfr. D. Fr. Strauss, *Voltaire,* 3ª ed. p. 330 e seg.

(86) P. 450. Gneist (*Das Selfgovernment in England,* 3ª ed., p. 944): " Il banditore delle nuove dottrine [ossia delle nuove dottrine politiche in Francia], Montesquieu, aveva dinanzi agli occhi non la costituzione ma le Istituzioni di Blackstone in cui dell'evoluzione storica del complesso e delle istituzioni intermedie del governo autonomo non è fatta parola. E questo è appunto ciò che rendeva l'esposizione accetta allo spirito francese „. Questo è un errore poichè l'opera di Blakstone apparve solo nel 1765, mentre l'" Esprit des lois „ già era apparso nel 1748. Avviene quindi precisamente il contrario: la teoria di Montesquieu influisce su Blackstone e con ciò agisce pure in modo significativo sullo sviluppo politico in Inghilterra. Si cfr. F. C. Montagues nell'introduzione alla sua edizione del " *Fragment on Government* „ (Oxford, 1891, p. 68) di Bentham. Montague fa nello stesso tempo l'eccellente osservazione che Montesquieu era stato certamente indotto dalla vista del sistema oppressivo dei governi continentali ad affermare più fortemente la suddivisione del potere di ciò che non concordi con la costituzione inglese e con le teorie inglesi. Nel " *Federalist* „ Nr. 47-51 Madison ed Hamilton, i fondatori della costituzione degli Stati Uniti, studiarono in modo interessante la dottrina di Montesquieu della divisione del potere ed esaminarono specialmente come questo debba essere ordinato se si pon mente che il potere legislativo sempre inclina ad appropriarsi il potere esecutivo.

(87) P. 462. F. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature.* Paris, 1876, II, p. 194, fa direttamente scaturire la filosofia di Diderot da quella di Leibniz. Vedi per contro Hnud Ibsen, *Diderot.* Köbenhavu, 1891, pp. 206 e seg. e 210 (dove è fatto valere, e con ragione, che la raccolta di *excerpta* e di note che si trova nelle opere di Diderot, sotto il titolo: *Eléments de physiologie* „, forniscono una prova della grande influenza direttamente esercitata su Diderot da suoi studi scientifici).

(88) P. 474. Rousseau svolge la differenza fra " amour de soi „ ed " amour propre „ nel *Discours sur l'inégalité* (nota Nr. 12), e più tardi nell'*Émile*.ed in *Rousseau juge de Jean Jacques* (Londra, 1780, p. 20 e seg.). Questi svolgimenti, dai quali chiaramente traspare l'influenza delle idee sul sentimento ricordano le teorie di Joseph Butler, senza che tuttavia si possa affermare che Rousseau conoscesse queste ultime.

(89) P. 475. *Discours sur l'inégalité.* Amsterdam, 1755, p. 80; *Lettre à M. de Beaumont* (Petits chefs d'œuvre. Paris, 1859, p. 304 e seg.). Durante questo stato felice che qui vien presentato come quello che immediatamente segue lo stato più primitivo ed animalesco, Rousseau descrive in altri scritti (per es. nella lettera al maresciallo di Lussemburg, 20 gennaio 1763), una civiltà più progredita, la quale ancora reca l'impronta della semplicità, ma che per l'introduzione dei costumi e dei bisogni di un grande paese civile va incontro alla corruzione. Tale era, secondo l'opinione di Rousseau, la civiltà della Svizzera al suo tempo e perciò egli lotta ardentemente contro l'introduzione di

costumi francesi (per es., della commedia). Tale questione condusse Rousseau ad una aspra polemica con Voltaire e provocò la sua *lettre à d'Alembert.*

(90) P. 475. Si paragoni la lettera a M[lle] D. M., 7 maggio 1764: " On ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours, et quiconque a pensé, pensera toute sa vie. C'est-là le plus grand malheur de l'état de réflexion etc. „.

(91) P. 478. " Souvenez-vous que je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose „. *Èmile*, IV (éd. Paris, 1851, p. 326). " Je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur „ (p. 344). " Je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu, que je n'y vois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi „ (p. 327). Qui vi è parimenti un'anticipazione della dottrina di Schleiermacher dell'origine dei dogmi dalla riflessione sugli stati del sentimento religioso.

(92) P. 480. Si paragoni oltre la terza lettera a Malesherbes anche le *Confessions*, XII (éd. Paris, 1864, p. 608): " Io non trovo una più degna venerazione di Dio della muta ammirazione prodotta in noi dall'osservazione della sua opera, e che non vien espressa per mezzo di determinate azioni . . . . Nella mia camera io prego più raramente e più gelidamente; alla vista di un attraente paesaggio io mi sento commosso, senza poterne dire il perchè. Una volta io lessi di un certo vescovo che durante una visita pastorale avendo incontrato una vecchia la cui preghiera consisteva solo nel sospirare: oh! egli le disse: Buona donna, pregate sempre così; la vostra preghiera ha più valore della nostra. La mia preghiera è così „.

(93) P. 482. Giercke nella sua monografia su Althusius (p. 201) richiama l'attenzione su di ciò. Per quanto io rammenti, Rousseau nomina Althusius in un solo passo, ed invero non nel *Contrat social*, ma nelle *Lettres écrites de la montagne* (lettera 6ª).

(94) P. 483. *Contrat social*, III, 15. Nella maggior parte delle nuove edizioni, a questo capitolo vien aggiunta una nota nella quale si dànno ragguagli intorno alla sorte toccata allo scritto di Rousseau che tratta dell'istituzione federativa. Su Alexander Hamilton si cfr. la mia dissertazione: *Hamilton og den nordamerikanske Unionsforfatning* (" Hamilton e la costituzione degli Stati Uniti dell'America settentrionale „) (Tilskueren, 1889). Cfr. alcune interessanti osservazioni su questo punto in John Morley, *Rousseau.* London, 1891, II, pp. 166-168.

(95) P. 484. Che Rousseau avesse chiara coscienza del carattere astratto ed ideale delle idee del *Contrat social*, appare dal libro stesso in cui (III, 8) dichiara che non ogni forma di governo si conviene ad ogni paese; ciò risulta nello stesso tempo da molte espressioni nelle sue lettere, come altresì dalla difesa che egli fa del *Contrat social* nelle *Lettrès écrites de la montague.* Si cfr. per esempio la *Lettre VI* (éd. Amsterdam, 1764, p. 219): " Je ne sors pas de la thèse générale . . . . . Je ne suis pas le seul qui discutânt par abstraction des questions de politique ait pu les traiter avec quelque hardiesse „.